Lucrările Simpozionului Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, 31 Octombrie-1 Noiembrie 2022

Rugăciunea – inima Bisericii

Coordonatori:

Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil TIA

Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian PODARU

Presa Universitară Clujeană

Rugăciunea – inima Bisericii

Rugăciunea – inima Bisericii

Coordonatori:
Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil TIA
Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian PODARU

Presa Universitară Clujeană
2022

ISBN 978-606-37-1731-4

Responsabilitatea pentru conținutul studiilor aparține în totalitate autorilor.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Haşdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Cuvânt înainte
Simpozionul Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă Sacră
„Rugăciunea – inima Bisericii”

În intervalul 30 Octombrie – 1 Noiembrie 2022, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu binecuvântarea Înaltpreasfinției Sale, Andrei Andreicuț, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Maramureșului și Sălajului, s-au desfășurat lucrările Simpozionului Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă cu titlul: *Rugăciunea – inima Bisericii*. Au fost prezenți invitați din țară și străinătate, cadre didactice universitare, cercetători, doctoranzi din România, Polonia, Elveția, Liban, SUA, Kenya și India.

Tema simpozionului nostru este într-o naturală prelungire, ramificare și nuanțare sintetizatoare a dublei tematici propuse de Patriarhia Română, pentru anul 2020: „Anul omagial al rugăciunii în viața Bisericii și a creștinului” și „Anul comemorativ al Sfinților isihaști Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama și Paisie de la Neamț”.

Sesiunea inaugurală, care a avut loc în dimineața zilei de 31 Octombrie 2022, în Aula Facultății de Teologie Ortodoxă, a fost marcată de prezența a trei ierarhi: ÎPS Andrei Andreicuț, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Maramureșului și Sălajului, PS Petroniu, Episcopul Sălajului și PS Benedict Bistrițeanul, Episcop-Vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului.

În prelegerea cu titlul ***„Binecuvântații noștri Părinți – Icoane de smerenie”***, Înaltpreasfințitul Părinte Andrei a făcut o pioasă rememorare a duhovnicilor români de ieri și de azi care, într-o măsură deloc mică, i-au influențat parcursul său spiritual și l-au zidit duhovnicește: „Îmi aduc aminte cu sfințenie de duhovnicii care au avut un rol enorm în clădirea vieții mele spirituale. I-am amintit pe unii dintre ei și subliniez din nou adevărul că duhovnicul este omul care, datorită

despătimirii, devine cunoscător al lucrurilor dumnezeiești și are, față de cele lumești, o dreaptă judecată, datorită căreia, fără niciun pericol, știe să îi călăuzească pe alții pe calea lui Dumnezeu”. Ca artizani ai pocăinței, acești părinți duhovnicești vindecă bolnavi și restaurează în sufletele oamenilor frumusețea cea pierdută a chipului divin din om.

Prezent online, Preasfințitul Părinte Petroniu a adus în atenția participanților perspectiva patristică asupra rugăciunii, într-o comunicare intitulată ***„Rugăciunea la Sfinții Părinți”***. Foarte bogat în texte patristice, referatul Preasfinției Sale a pornit de la definiția rugăciunii, a continuat cu necesitatea rugăciunii și a subliniat puterea rugăciunii, a scos în evidență care este adevărata rugăciune și a încheiat cu un minunat subcapitol despre rugăciunea de după rugăciune. Odihnindu-se de toate cele din afară și unindu-se cu rugăciunea, sufletul omului devine întreg arzător, nemailăsând loc sau cale asalturilor, ispitelor și seducțiilor de tot felul. Dimpotrivă, cele ce pune capăt rugăciunii, începe a păcătui, după cuvintele Fericitului Augustin.

Într-o încercare de a sublinia unitatea spirituală dintre tradiția siro-orientală și cea filocalică de limbă greacă, semn al prezenței Aceluiași Duh Sfânt, Preasfințitul Părinte Benedict Bistrițeanul a încheiat sesiunea inaugurală cu o prelegere intitulată ***„Lecție de isihasm practic – Sfântul Marcu Ascetul în scrierile lui Dadișo Qatraya”***. La atingerea rugăciunii curate, care se altoiește pe o viață de liniștire, contribuie patru virtuți esențiale, două ale trupului – postul și privegherea – și două ale sufletului: blândețea și smerenia. Dimpotrivă, patru patimi contrare împiedică accesul la rugăciunea adevărată: lăcomia și somnul peste măsură, mânia și slava deșartă. Printr-un limbaj cu pronunțat caracter apofatic dionisian, Dadișo Qatraya vorbește despre *non-virtuțile* care depășesc calitativ orice virtute, pentru că nu sunt rezultatul ostenelilor ascetului, ci al lucrării harului, care generează o atracție a sufletului spre dragostea de Dumnezeu.

Simpozionul a continuat pe secțiuni (Teologie și Istorie, Muzicologie, Artă Sacră, Secțiunea Doctoranzilor), iar prezentările în cadrul acestor secțiuni au fost grupate tematic, atât cât a fost posibil. Toate lucrările sunt publicate în prezentul volum, așa încât problematica analizată va putea fi urmărită în amănunt. În urma prezentării referatelor și a discuțiilor generate de acestea, s-au desprins concluziile (fără pretenția de a fi exhaustivi în prezentarea lor) publi-

cate la sfârșitul prezentului volum, concluzii formulate prin grija Preacucernicului Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Podaru, Prodecanul instituției noastre.

Valoarea simpozionului s-a certificat și prin prezența lucrărilor de artă ale cadrelor didactice de la facultatea noastră (expuse pe simeze) ce au adus plinătatea acestei manifestări științifico-teoretice și practice.

Ne exprimăm, în încheiere, bucuria pentru această apariție editorială, sperăm că ea va fi de mult folos, atât celor care au contribuit cu reflecția lor academică, cât și tuturor cititorilor.

Cluj-Napoca, 01 octombrie 2023 **Decan**,

Arhim. Prof. Univ. Dr. Habil. Teofil TIA

A.

TEOLOGIE, ISTORIE

Binecuvântații noștri părinți – Icoane de smerenie

† ANDREI
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului

Îmi aduc aminte cu sfințenie de duhovnicii care au avut un rol enorm în clădirea vieții mele spirituale. Îi amintesc în treacăt pe unii dintre ei și subliniez din nou adevărul că duhovnicul este omul care, datorită despătimirii, devine cunoscător al lucrurilor dumnezeiești și are față de lucrurile omenești o dreaptă judecată, datorită căreia, fără niciun pericol pentru el, știe să-i călăuzească pe alții pe calea lui Dumnezeu.

Primul părinte duhovnicesc pe care-l amintesc este părintele Ioan Mihali. Preotul copilăriei și adolescenței mele. Venit din Maramureșul de peste Tisa, a făcut, după cum relata dânsul, detenție, și era un bun vorbitor și un bun cântăreț. Pentru toată viața mi-au rămas în suflet preocupările de natură spirituală din satul meu și când am ocazia să mă duc în Oarța de Sus, o fac cu mare drag.

Liceul l-am făcut în Cehul Silvaniei, perioadă din care mi-au rămas în suflet profesorii mei. Nu-l uit pe profesorul de română Silviu Pop, pe profesorul de matematică Traian Robu, pe directorii care s-au perindat, Victor Mândru și Augustin Mocanu, pe dirigintele Ieremia Borca și pe mulți alții. Fiind plină perioadă comunistă, în biserica din Cehu intram pe furiș, dar legătura cu biserica din sat, din Oarța de Sus, rămânea puternică.

Am urmat apoi Facultatea de Construcții de Căi Ferate, Drumuri și Poduri din București. Dorința mea era să urmez teologia, dar, para-

doxal, părinții mei n-au dorit. Într-un fel era și de înțeles, pentru că era plină perioadă comunistă. Și în această situație am ales Facultatea din București. Și nu pot spune că nu mi-a plăcut, cu toate că în sufletul meu rămăsese prima dorință.

În timpul facultății, deși era laică, am rămas în legătură cu viața spirituală. Ba, poate că din acest motiv, Dumnezeu a îngăduit să fac construcțiile. Am intrat în legătură cu mulți părinți duhovnicești tocmai în această perioadă.

În prima duminică a anului universitar, am mers la Liturghie la Patriarhie. Patriarhul Justinian a hirotonit un preot și momentul m-a bulversat sufletește. Am ieșit din catedrală și am luat-o pe jos, pe dealul Patriarhiei, am trecut pe la Sfântul Gheorghe, pe la biserica Icoanei și am observat în apropiere bisericuța Schitului Darvari, care pe vremea aceea era biserică de mir, pentru că desființaseră comuniștii schitul.

Am intrat înăuntru și părintele George Teodorescu tocmai era la predică. N-avea o dicție deosebită, dar conținutul predicii era minunat. La sfârșit i-am mărturisit gândul că doresc să merg des la schitul Darvari și că doresc să mă spovedesc. Mi-a fixat o zi de lucru, zi în care, a putut sta îndelung cu mine la discuții. L-am păstrat duhovnic cinci ani de zile, cât am fost student, iar în 1972 eu am finalizat facultatea, iar dânsul a plecat în S.U.A., unde era stabilit singurul său copil, și nu s-a mai întors.

Părintele George Teodorescu era un duhovnic bun și mulți s-au folosit de îndrumarea lui spirituală. Voi da doar câteva exemple. Corul îl conducea Dumitru Beleneș, un autodidact, care pe lângă muzică era preocupat și de scris și de pictură. Am cântat și eu în corul lui, iar biserica din Oarța de Sus, la rugămintea mea, a fost pictată de către el.

Veneau la biserica Schitului Darvari Grigore Oprișan, actorul Nicolae Secăveanu și mulți alții. Părintele George era înconjurat de oameni care doreau o viață duhovnicească deosebită.

De exemplu, Nicolae Steinhardt, după ce a fost botezat în închisoare de către părintele Mina Dobzeu, venind acasă, a fost uns cu Sfântul Mir de către părintele George Teodorescu, care-i era și duhovnic. După plecarea părintelui, părintele Nicolae Steinhardt va ajunge călugăr la Rohia. Este perioada în care l-am cunoscut și eu.

Am terminat Facultatea și am ajuns inginer la Cluj, iar după cinci ani, am renunțat la tot și am dat admitere la Facultatea de Teologie din

Sibiu. Mi-a fost foarte frică să nu fie împiedicat. A ajutat Dumnezeu și am făcut Teologia, iar, apoi am ajuns preot la Turda-Fabrici. Într-o zi, bate la ușă un domn elegant, pe care-l știam din vedere de la biserica „Schitul Darvari". Și se prezintă: „Sunt fratele Nicolae și m-a trimis la dumneavoastră fratele Gheorghe Mitrofan".

Mi-a relatat multe, era în perioada în care-și căuta o mănăstire, mai apoi s-a stabilit la Rohia. A mers în mai multe pelerinaje cu credincioșii noștri. Era tare apropiat de tineri și între predicile ce s-au păstrat, una de la Duminica Ortodoxiei, pomenește de perioada respectivă. Nu uit că am plătit la O.J.T. un autocar. Și când era să plecăm, intervenind cei ce le urmăreau pe toate, „n-a mai fost autocar". Am plecat cu trenul și ne-am coborât la Râmnicu-Vâlcea, apoi am angajat un autobuz modest, iar eu m-am necăjit tare. Cu simțu-i duhovnicesc, și plin de umor, părintele Nicolae Steinhardt, mi-a zis: *„Părinte Ionică, are patru roți și merge, de ce nu-i bun?".*

În anii de inginerie o perioadă am lucrat pe șantier la Alba Iulia, iar domiciliul îl aveam în Cluj. În perioada respectivă am cunoscut câțiva duhovnici mari. Îl pomenesc mai întâi pe părintele Arsenie Papacioc. Într-o duminică, fratele Petrică Jinaru m-a dus la Mănăstirea Dintr-un Lemn unde, atunci, era duhovnic părintele Arsenie Papacioc. Am rămas atașat de dânsul, fiindu-mi și duhovnic cât Dumnezeu l-a ținut în viață.

Avea experiența temnițelor comuniste, iar în ce privește trezvia minții e greu să te exprimi în câteva propoziții. Fusese și cu părintele Ilie Cleopa la Slatina și la Sihăstria, iar felul în care pătrundea profunzimea lucrurilor te determina să-ți dai seama că ai în fața ta un om cu viață sfântă. Lucrul acesta nu-l spun numai eu, ci-l spun și alții care l-au cunoscut, și subliniază faptul că avea darul citirii în suflet. A vorbit mult, a spovedit, a scris, a avut mulți fii duhovnicești, dar printre altele ne-a rămas de la el o maximă: *„Dacă tinerețea ar ști, și dacă bătrânețea ar putea"*. Cât suntem tineri nu știm, iar dacă îmbătrânim nu mai putem. Am fi fericiți dacă de tineri facem ce ne învață bătrânii. În orice caz, erau numeroși cei ce mergeau la *„duhovnicul de la marginea mării"* și erau covârșiți de cuvintele cu har ce se revărsau din ființa lui.

Cât am fost student la București m-am apropiat tare de Tudor Petre, fost inspector școlar, care și el venea la biserica Schitului Darvari. După Revoluție l-am hirotonit preot. El mi-a vorbit cu multă piozi-

tate și cu înflăcărare despre Mănăstirea Sihăstria și despre doi părinți de aici: părintele Paisie Olaru și părintele Cleopa Ilie.

În primul meu concediu din viața de inginer, în toamna lui 1972, am luat trenul din Cluj până la Pașcani, iar de aici cu autobuzul am mers până la Târgu-Neamț. Iar de la Târgu-Neamț am luat un alt autobus pentru Sihăstria. În autobuz m-am întâlnit cu dascălul pensionar Nicolae Pârcu. Și el cu același entuziasm mi-a vorbit despre părintele Paisie Olaru și despre părintele Cleopa Ilie. Mai târziu cred că el s-a călugărit, în acest sens primind o scrisoare mult mai târziu, pe când eram deja episcop.

Întâlnirea cu părinții de la Sihăstria era o adevărată revelație. Părintele Cleopa Ilie era un mare catehet. În fața chiliei lui erau câteva șiruri de băncuțe pe care se așezau credincioșii. În acele vremuri grele ale stăpânirii comuniste, când se putea face puțină catehizație, autocare de credincioși veneau, și ceasuri întregi, erau învățați de către părintele Cleopa.

Ce să zici de părintele Paisie Olaru? Omul acesta cu viață sfântă, cu răbdare peste margini, îi spovedea pe oameni și îi învăța, iar la urmă le citea rugăciunea de binecuvântare adaptată de el și având un farmec aparte. Când îmi citea rugăciunea de iertare, parcă simțeam aievea cum lucrează Duhul Sfânt. L-am cercetat anual până la mutarea sa în eternitate. Cu personalitatea lui duhovnicească și-a pus pecetea pe mii de suflete. Credincioșii mergeau și foloseau duhovnicește, rezistând până la o altă întâlnire cu el.

Nu-l uit nici pe părintele Ioan Iovan. Eram episcop tânăr și într-o pauză a lucrărilor sinodului, l-am întâlnit în holul sfintei Patriarhii. După ce fusese închis în închisorile comuniste, după ce i s-a ridicat caterisirea, a slujit în mai multe locuri: la Plumbuita, la Cernica și-n alte biserici. Acum căuta loc unde să ctitorească o mănăstirea. L-am chemat în Arhiepiscopia Alba Iuliei și a ridicat Mănăstirea de la Recea, lângă Târgu-Mureș. Dacă de partea spirituală se îngrijea părintele, de partea edilitară s-a îngrijit cu multă râvnă maica stareță Cristina Chichernea. S-a temeluit de către cei doi ctitorie măreață, pentru care dăm slavă lui Dumnezeu. Părintele avea multă evlavie la Sfânta Euharistie și ceea ce i se reproșează uneori, este pogorământul pe care-l făcea la Spovedanie. Zic eu că poate făcea lucrul acesta, gândindu-se la faptul că se spovedesc foarte rar oamenii.

Ce să zic de părintele Episcop Ioan Mihălțan? Om popular, pe care l-am cunoscut încă de pe când eram preot. L-am vizitat la Ohaba, satul lui de naștere, la care ținea foarte mult, și mi-a fost o perioadă duhovnic. Avea multă dreaptă judecată. Când cineva era lăudat peste măsură zicea: „*Totuși, este numai un om*”. Iar când cineva era ponegrit, cu motiv sau fără, spunea: „*Totuși, este om*!” Fiind și profesor la Teologie era foarte apreciat și apropiat de studenți. Când a plecat la Domnul, l-am regretat mult.

Îl pomenesc apoi pe părintele Teofil Părăianu. Era nevăzător, călugăr la Sâmbăta, dar făcea multă misiune. La conferințele duhovnicești, la Simpozioane, venea ori de câte ori era invitat. Toți participanții se foloseau, și în mod deosebit tinerii. Tonusul lui pozitiv era contaminant și-i influența pe cei din jur.

Nu-l uit nici pe Arhiepiscopul Justinian Chira, care atâta vreme cât a fost stareț la Rohia, era părintele duhovnicesc al unui ținut întreg. Nici după ce a ajuns episcop n-a încetat a fi duhovnic. Bogdan Eduard în monografia intitulată „*Justinian*” zice că „în Maramureș episcopul *Justinian este cea mai iubită ființă. Oamenii spun că e sfânt. Că a făcut și continuă să facă minuni. Că e clarvăzător și vorbește cu lumea de dincolo așa cum vorbim noi cu prietenii sau cu membrii familiei. Că i-a apărut în față, în carne și oase, Fecioara Maria, când au fost alungați toți călugării din Mănăstirea Rohia, și a rămas singur urlând de durere prin păduri după frații săi. Fecioara avea pruncul în brațe și plângea. I-a spus: nu pleca din casa mea, căci nimic nu ți se va întâmpla. Că a venit în trei rânduri Securitatea să-l aresteze și n-au putut trece de ultima bancă din drumul spre Mănăstirea Rohia… Că a trecut prin două atentate din care niciun om obișnuit n-ar fi scăpat, dar de fiecare dată l-a salvat Maica Domnului*”.[1]

L-am auzit eu însumi la o predică de la Rohia, spunându-ne că la a doua venire a Mântuitorului Hristos, când toți morții vor învia, fiecare dintre noi vom auzi sunând clopotele din satul nostru. Arhiepiscopul Justinian a fost un mare misionar și un îndrăgostit de slujbele Bisericii.

Cel ce m-a hirotonit diacon și preot a fost Arhiepiscopul Teofil Herineanu. Om al rugăciunii și al lecturării Scripturii. În fiecare seară, în fața icoanei din paraclis, citea paraclisul Maicii Domnului. Toate pre-

---

[1] Bogdan Eduard, *Justinian*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2006, p. 8.

dicile și cuvântările le făcea cu Sfânta Scriptură în mână. Pe deasupra Arhiepiscopul Teofil era foarte milostiv. Șiruri întregi de necăjiți îi treceau pragul, când își lua salariul, ca să-și primească *„pensia"*. Cuvântul lui din volumul aniversar a 100 de ani de la nașterea este grăitor: *„Dumnezeu să-și reverse asupra noastră a tuturor belșugul harurilor Sale ca să fim în marele ceasornic al universului, al societății, al creștinismului, rotițe curățate și unse de harul Lui și să funcționeze în pace, fără zbucium și toți* împreună să auzim de la bunul Dumnezeu la sfârșitul zilelor, și să simțim mângâierea în suflet la poftirea Stăpânului: «Bine slugă bună și credincioasă, intră întru bucuria Domnului Tău»"[2].

Mitropolitul Antonie Plămădeală, om erudit, avea și preocupări de natură duhovnicească. El a scris mult, dar cred că aceste preocupări duhovnicești sunt evidente în lucrarea *„Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă"*. Spune el însuși că *„această care nu e menită să fie atât studiu de specialitate, cât carte folositoare de suflet. Așa se vor explica alesele citate din cărțile de spiritualitate, adunate pe teme și probleme, dintr-o literatură bogată, dar nu întotdeauna sistematică. Părinții spun, fiecare, ceea ce trebuie spus la un moment dat și nu într-o ordine anume"*[3].

Verbul lui era plin de căldură și-l ascultai zeci de minute fără să te plictisești. A fost protosul soborului de arhierei care au slujit la hirotonia mea și care mi-au rămas încrustați în suflet. Și el și arhiepiscopul Justinian Chira, și episcopul Ioan Mihălțan, sunt plecați acum în eternitate, rămânând doar venerabilul Arhiepiscop Timotei de la Arad.

Aș mai aminti și icoana părintelui profesor Dumitru Stăniloae pe care, deși nu mi-a fost profesor, l-am vizitat mereu pe strada Cernica și nu sunt în stare să redau lucrurile minunate pe care mi le-a spus. Intuiam de pe atunci că am în față un om sfânt. Și nu–l pot uita nici pe părintele Profesor Constantin Galeriu care-n perioada marilor schimbări, a fost vicar patriarhal și a ținut lucrurile în echilibru.

Mitropolitul Bartolomeu Anania, antecesorul meu, era pe vremea aceea un mare om de cultură și-n același timp un om al Bisericii. Se pensionase și se retrăsese la Mănăstirea Văratec. De acolo, la chemarea Bisericii, va veni la Cluj ca un mare ierarh și mitropolit.

---

[2] Arhiepiscopul Teofil Herineanu, *100 de ani de la naștere,* Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, coperta a IV-a.

[3] Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă,* Sibiu, 1983, p. 17.

Cine vrea să-l cunoască îi va citi *Memoriile* despre care zice că *„departe de a fi complete, mai cu seamă în ultimele capitole, pe care le-am scris biciuit de timp. Dar, așa cum sunt, ele se vor și se propun o mărturie nu numai a unei lumi, ci și a unui suflet. E vorba de sufletul meu"*[4].

Scriind despre *Memoriile* sale, Teodor Baconschi zice că *„părintele Anania este prin excelență un om liber, un om care a refuzat să-și sacrifice înzestrările pe seama modelelor ideologice, a imperativelor previzibile sau a obligațiilor circumstanțiale"*[5].

O afirmație profundă a Mitropolitului Bartolomeu zice: *„când te găsești în fundul prăpastiei, să nu disperi, iar dacă ai ajuns în vârful muntelui, să nu amețești.* Să știți că aceasta a doua primejdie este mai mare decât cea dintâi. Pentru că în fundul prăpastiei apelezi la rugăciune, ca un izvor de putere. Când ai ajuns în vârful muntelui, uiți de ea"[6].

Episcopul său vicar a fost blândul, smeritul, milostivul și ascultătorul Vasile Someșanul care s-a făcut tuturor toate. Poate că efortul mare pe care l-a făcut, l-a și dus la accidentul cerebral care i-a provocat trecerea în eternitate.

Au mai fost și alți părinți binecuvântați pe care i-am întâlnit dar, cei pe care i-am pomenit, și-au avut rolul lor în viața mea spirituală. Ei s-au mutat la Domnul iar, în vremurile actuale, duhovnic și părinte spiritual îmi este părintele Rafail Noica. A fost ucenicul cuviosului Sofronie Saharov și a venit la noi după Revoluție, însoțindu-l pe Mitropolitul Serafim Joantă. Prin viața lui, prin cuvântul lui, este omul lui Dumnezeu și un reper pentru cei ce caută o viață duhovnicească frumoasă. Și-a organizat schitul de la Lăzești, se roagă, citește, scrie, traduce și muncește.

Și ne spune nouă acest cuvânt: *„până la urmă cultura este ceva ce cultivăm. Dar atenție, fiindcă ce cultivăm, asta și devenim"*[7]. Iar în ceea ce privește credința noastră ne spune că *„Ortodoxia e firea omului"*. Și repetă *„dreapta înțelegere, dreapta proslăvire a lui Dumnezeu este Ortodoxia"*[8].

---

[4] Valeriu Anania, *Memorii*, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 8.
[5] *Ibidem*, coperta a IV-a.
[6] *Centenarul Mitropolitului Bartolomeu Anania (1921-2021)*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2021, coperta a IV-a.
[7] Ieromonahul Rafail Noica, *Cultura Duhului,* Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 15.
[8] *Ibidem,* p.110.

Părinții duhovnicești ajută o lume întreagă să scape de patimi, de iubirea de plăceri, de iubirea de bani și în timpurile recente de robirea pe care o produc drogurile. Ei sunt artizanii pocăinței. Duhovnicul este omul care, datorită mortificării patimilor și nepătimirii pe care o dobândește, devine cunoscător al lucrărilor dumnezeiești și are față de lucrurile omenești o dreaptă judecată, datorită căreia, fără niciun pericol pentru el, știe să-i călăuzească pe alții pe calea lui Dumnezeu.

Rugăciunea la Sfinții Părinți

† PS PETRONIU
Episcopul Sălajului

Ce este rugăciunea?

„Rugăciunea este izvorul ființei noastre şi forma cea mai intimă a vieții noastre"[1]. „Rugăciunea este stăruirea către fața lui Dumnezeu[2], „este vorbirea minții cu Dumnezeu"[3] sau „urcuşul minții spre El"[4]. „Prin rugăciune urcăm spre Dumnezeu, deşi ni se pare că El Se coboară la noi"[5]. „Rugăciunea este convorbirea dintre credincios şi Dumnezeu. Prin rugăciune sufletul se înalță la Dumnezeu, vine în fața lui Dumnezeu şi vorbeşte cu El, revărsându-se întreg înaintea Lui şi Dumnezeu i se comunică. Esențialul în rugăciune nu este ceea ce spui, ci faptul că eşti în relație personală cu Dumnezeu, că stai de vorbă cu El, că te ridici la El şi El se coboară la tine"[6]. De aceea „scopul urmărit de cel ce se

---

[1] Paul Evdochimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, traducere de Carmen Bolocan, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 27.
[2] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. VIII, traducere, introduceri şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979, p. 150, nota 314.
[3] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. I, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1992, vol. I, p. 92.
[4] *Ibidem*, p. 96.
[5] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 234, nota 166.
[6] Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, vol. II, p. 50.

roagă este să prelungească rugăciunea cât mai mult"[7]. Rugăciunea este o scară către Dumnezeu pe care cel care o practică ar vrea să fie infinită, pentru că pe fiecare treaptă în urcuşul către Dumnezeu, cel care se roagă descoperă bunătatea, iubirea şi dulceața lui Dumnezeu în măsură tot mai mare şi-L simte tot mai intens pe Dumnezeu.

„A te ruga vrea să spună a fi în legătură cu Dumnezeu ca şi cu un prieten"[8]. Sfânta Scriptură relatează în acest sens că *„Domnul grăia cu Moise față către față, cum ar grăi cineva cu prietenul său"* (Ieşire 33,11). „Dacă prin creație omul este negrăit mai prejos de Dumnezeu, prin rugăciune, Dumnezeu îl ridică la treapta partenerului de dialog egal cu sine. Numai ajutat de revelație şi prin rugăciune omul se transcende cu adevărat pe sine şi natura, fiind ridicat până la înălțimea de partener al lui Dumnezeu"[9].

„Rugăciunea este liniştirea şi golirea cugetării de toate cele de aici şi inima ce îşi întoarce cu desăvârşire privirea spre nădejdea plină de dor a celor viitoare[10]. „Rugăciunea este lumina sufletului, deschizându-i cărarea spre Dumnezeu"[11]. „Rugăciunea este vorbire cu Dumnezeu, vedere a celor nevăzute, încredințare despre cele dorite, petrecere a îngerilor, îndemn la virtuți, ipostas al celor nădăjduite. Rugăciunea curată aproape neîncetată şi neîntreruptă este zid sigur, liman liniştit, păzitoare a virtuților, omorâre a patimilor, întărire a sufletului, curățire a minții, odihnă a celor osteniți, mângâiere a celor ce plâng. De aceea Sfântul Teodor al Edesei ne îndeamnă: Prinde-te cu toată puterea de această împărătească a virtuților! Roagă-te cu frică şi cu cutremur, cu minte trează şi veghetoare, ca să fie primită rugăciunea ta de Domnul"[12].

---

[7] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. VII, traducere din greceşte, introduceri şi note de Dumitru Stăniloae, membru de onoare al Academiei Române, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 234, nota 6.

[8] Paul Evdochimov, *Op. cit.*, p. 29.

[9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 156.

[10] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. X, traducere, introduceri şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, p. 394.

[11] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. XII, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, p. 51, nota 64.

[12] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. IV, ediția a II-a, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Editura

„Rugăciunea este însoțirea şi unirea omului cu Dumnezeu, susținătoarea lumii, pod de trecere peste ispite, lucrarea îngerilor, veselia ce va să fie, izvorul virtuților, pricinuitoarea harismelor, luminarea minții şi hrana sufletului"[13]. „Cu rugăciunea se hrăneşte şi se întreține sufletul, pentru că prin rugăciune este unit cu Dumnezeu şi Dumnezeu cu adâncimea Lui nesfârşită îi dă viață nesfârşită şi sufletului"[14]. „Rugăciunea hrăneşte sufletul pentru că aduce puterea lui Dumnezeu în el, căci prin dialogul cu Dumnezeu i se comunică sufletului puterea şi viața dumnezeiască. Dacă ar fi o simplă lucare a omului, rugăciunea nu ar putea hrăni sufletul cu ceva ce nu este în el însuşi"[15]. „Rugăciunea se spune că este hrana îngerilor. Ea a fost hrana Sfintei Fecioare Maria în Sfânta Sfintelor. De aceea sihaştrii pierduți în rugăciune uită zile întregi să mănânce. Din puterea Duhului dumnezeiesc s-au creat şi se susțin chiar lucrurile materiale în raționalitatea lor plasticizată. El are deci şi puterea de hrănire, nu numai a sufletului, ci şi a trupului nostru"[16].

„Încredințarea pe care o dă rugăciunea este experiența întâlnirii cu Dumnezeu şi a luminii ce iradiază din El peste tot şi peste toate"[17]. „Rugăciunea este semnul sigur al prezenței Duhului Sfânt în inima omului"[18].

Necesitatea rugăciunii

„Pomeneşte-L pe Dumnezeu, ca şi El să te pomenească totdeauna şi pomenindu-te şi izbăvindu-te, vei lua de la El toată fericirea. Nu uita de Dumnezeu, împrăştiindu-te în cele deşarte, ca să nu uite nici El de tine în vremea războaielor tale. Fii ascultător Lui în vremea când îți merge bine, prin rugăciunea neîncetată către El, făcută din inimă, ca să ai îndrăzneală față de El în necazuri"[19].

Harisma, Bucureşti, 1994, p. 237.

[13] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. IX, traducere, introduceri şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, p. 403.

[14] *Filocalia…*, vol. X, p. 496, nota 600.

[15] *Filocalia…*, vol. VIII, p. 74, nota 117.

[16] *Filocalia…*, vol. X, p. 496, nota 600.

[17] *Filocalia…*, vol. IX, p. 396, nota 871.

[18] *Filocalia…*, vol. X, p. 450, nota 564.

[19] *Ibidem*, p. 52.

„Precum trupul nostru este mort în lipsa sufletului, la fel şi sufletul care nu se mişcă prin rugăciune este mort şi nenorocit. Trebuie să socotim lipsirea lui de rugăciune mai amară decât orice moarte, cum bine ne învață profetul Daniel, care voia mai bine să moară decât să fie lipsit de rugăciune (Daniel 6,11)"[20]. „Dacă te lipseşti de rugăciune eşti ca şi cum ai scoate peştele din apă. Precum viața peştelui este în apă, aşa este rugăciunea pentru tine. Precum peştele trăieşte în apă, aşa putem noi să ne înălțăm prin rugăciune la ceruri şi să ajungem aproape de Dumnezeu"[21]. „Sunt multe lucruri bune care se cer unui creştin, dar lucrarea rugăciunii trebuie să fie înaintea tuturor, pentru că fără aceasta nu se poate săvârşi niciun alt lucru bun. Fără rugăciune nu se poate găsi calea spre Dumnezeu, nici nu poți înțelege adevărul, nici să-ți luminezi inima cu lumina lui Hristos şi să te uneşti cu El"[22].

„Rugăciunea deschide orizontul nesfârşitelor perspective de viață; ea face străvezii măsurile la care ajunge un om"[23]. „Rugăciunea este trăirea anticipată a vieții viitoare"[24]. „O singură înălțare a minții la Dumnezeu şi o umilită metanie cu plecare de genunchi la pământ, spre cinstirea lui Dumnezeu, sunt mai scumpe decât toate comorile lumii"[25], pentru că „Dumnezeu pe care nu-L încap cerurile, intră în sufletul viu prin rugăciune"[26]. „Rugăciunea ne ține cu gândul la Dumnezeu şi despărțiți de diavol şi de ispitele lui"[27].

Puterea rugăciunii

„Precum unirea cu focul face fierul cu neputință de pipăit, tot aşa rugăciunile dese fac mintea mai puternică în războiul împotriva vrăjmaşului"[28]. „Mare este puterea rugăciunii făcută cu îndrăz-

---

[20] *Filocalia…*, vol. VIII, pp. 73-74.
[21] *Ibidem*, p. 75.
[22] *Pelerinul rus*, traducere din limba rusă de Arhimandrit Paulin Lecca, Editura Σοφία, 1998, p. 12.
[23] *Filocalia…*, vol. VIII, p. 78.
[24] *Ibidem*.
[25] Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Editura Arta Grafică, 1991, p. 47.
[26] *Filocalia…*, vol. VIII, p. 75.
[27] *Filocalia…*, vol. XII, p. 255, nota 514.
[28] *Filocalia…*, vol. IV, p. 164.

neală, «*căci mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului*» (Iacov 5,16)"[29]. „Rugăciunea este atât de tare şi de puternică, încât poți să te rogi şi să faci ce vrei, căci rugăciunea te va povățui spre adevărata şi dreapta lucrare"[30]. „Curăția adevărată îl face pe credincios să câştige îndrăzneală în ceasul rugăciunii"[31]. „Este îndeobşte cunoscută îndrăznirea sfinților în rugăciune, dar ea este deosebită de îndrăzneala obraznică. Ea este îndrăzneala încrederii în iubirea lui Dumnezeu"[32]. Astfel, „rugăciunea este forța eliberatoare de toate ispitele vrăjmaşului, prin întâlnirea efortului de eliberare al omului cu Dumnezeu, ca izvor a toată puterea şi eliberarea"[33]. Prin rugăciune îi pui sabia în mâna lui Dumnezeu, să lupte El cu vrăjmaşul şi să biruie pentru tine.

„Niciun lucru nu este mai mare, mai ostenitor şi mai pizmuit de demoni în luptele nevoinței decât a se arunca cineva pe sine înaintea crucii lui Hristos şi a se ruga ziua şi noaptea"[34]. De aceea „sufletul este împrejmuit şi îngrădit cu ziduri de către duhurile răutății şi legat cu lanțurile întunericului, neputând din pricina întunericului din jurul său să se roage cum vrea, căci este legat în ascuns, fiind orb cu ochii din lăuntru. Deci când va începe să se roage lui Dumnezeu şi să vegheze prin rugăciune, se va izbăvi prin rugăciune de întuneric, căci altfel nu poate să se izbăvească. Atunci sufletul poate cunoaşte că înăuntru, în inimă, este o luptă, o împotrivire ascunsă şi un război al gândurilor duhurilor răutății"[35]. „De aceea când te rogi şi din cauza învârtoşării inimii tale nu simți puterea celor spuse, dracii o simt şi auzindu-te tremură, deci - ne îndeamnă Sfinții Varsanufie și Ioan - nu înceta să te rogi şi cu încetul Dumnezeu va înmuia învârtoşarea inimii tale"[36].

Nu numai sfinții primesc ajutor în lupta cu viclenii diavoli, ci „fiecare om poate striga prin rugăciune către Dumnezeu pentru a fi

---

[29] *Filocalia…*, vol. X, p. 250.
[30] *Pelerinul rus…*, p. 194.
[31] *Filocalia…*, vol. X, p. 487.
[32] *Filocalia…*, vol. IX, p. 406, nota 893.
[33] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. VI, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 35, nota 33.
[34] *Filocalia…*, vol. X, p. 135.
[35] *Filocalia…*, vol. IV, pp. 126-127.
[36] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. XI, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, Huşi, 1990, pp. 629-630.

ascultat şi pentru a primi ajutor în vremea năvălirii diavolilor vicleni, prin care să nimicească pe tot potrivnicul”[37].

Sfântul Teodor al Edesei ne îndeamnă: „În orice ispită şi în orice război te vei afla, foloseşte rugăciunea ca armă nebiruită şi vei învinge prin harul lui Hristos. Dar să ai rugăciune curată, ridicând mâini cuvioase, fără mânie şi fără gânduri străine”[38]. „Drept aceea, de vrei să te izbăveşti de toate patimile, apucă-te de rugăciune”[39]. Sfântul Ioan Gură de Aur a scris: „Rugăciunea, chiar când este rostită de noi, cei plini de păcate, ne curăță numaidecât”[40], de aceea „roagă-te şi nu încerca să birui patimile doar cu propriile puteri. Rugăciunea le va dărâma, în timp, căci Cel ce este în voi este mai mare decât cel ce este în lume”[41]. „Rugăciunea pare că-l renaşte pe om. Puterea ei este atât de mare încât nimic, nicio putere pătimaşă nu-i poate sta împotrivă”[42]. Prin rugăciune nu se îndepărtează numai patimile trupeşti, ci şi cele sufleteşti, pentru că „mintea zăbovind prin rugăciune la Dumnezeu, izbăveşte şi partea pasională a sufletului de patimi”[43]. „Precum doctorul pune pansamentul cu medicament pe rană şi prin aceasta lucrează fără să ştie bolnavul cum, aşa şi numele lui Dumnezeu chemat de noi, înlătură fără să ştim noi cum, toate patimile”[44].

„Numele lui Dumnezeu chemat de noi aduce lucrarea lui Dumnezeu în noi, dar eliberează şi lucrarea noastră. În chemarea numelui Lui ne arătăm iubirea şi încrederea față de Dumnezeu, iar aceasta este şi o lucrare a noastră. Iar Dumnezeu răspunde iubirii şi încrederii noastre ce iradiază din noi spre El cu iubirea Lui, deci cu ajutorul şi cu lucrarea Lui şi ea ne vindecă de bolile patimilor”[45].

„Cei mai mulți dintre noi nu ştim că toate gândurile nu sunt nimic altceva decât simple năluciri ale lucrurilor sensibile şi lumeşti. Dacă

---

[37] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. III, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1994, p. 221.
[38] *Filocalia…*, vol. IV, p. 229.
[39] *Ibidem*, p. 23.
[40] *Pelerinul rus…*, p. 124.
[41] *Ibidem*, p. 195.
[42] *Ibidem*, p. 194.
[43] *Filocalia…*, vol. IV, p. 23.
[44] *Filocalia…*, vol. XI, p. 421.
[45] *Ibidem*, p. 422, nota 587 b.

stăruim mult timp în rugăciune cu trezvie, rugăciunea goleşte cugetarea de toată nălucirea materială a gândurilor rele"[46]. „Rugăciunea este lepădarea gândurilor„[47], „încât te poți concentra la înțelesurile rugăciunii"[48], „iar mintea cunoaşte marele câştig al rugăciunii şi al trezviei"[49]. „Numai pentru că în rugăciune se trăieşte «vederea» lui Dumnezeu, rugăciunea poate goli mintea de toate chipurile lucrurilor"[50].

„Mare armă este rugăciunea, mare asigurare"[51]. „Rugăciunea este mai tare decât toate armele creştinului, pentru că în ea este Dumnezeu, sau în ea omul este plin de Dumnezeu"[52]. „Sfinții Părinți definesc rugăciunea drept armă duhovnicească şi spun că nu trebuie să ieşim fără ea la război, ca să nu fim luați în robie şi duşi în țara vrăjmaşului"[53]. Una dintre cele mai puternice arme ale creştinului, care îl apără de ispite şi îl uneşte cu Dumnezeu, este rugăciunea. Cel ce nu se roagă, este lipsit de o armă importantă împotriva vrăjmaşului. De aceea Fericitul Augustin a afirmat: „Cel ce se aşterne la rugăciune, pune capăt păcatului, iar cel ce pune capăt rugăciunii, începe a păcătui".

„Cei ce se roagă lui Dumnezeu, dacă se întăresc în această deprindere, vor primi nu numai iertarea păcatelor şi izbăvirea de toate cursele vrăjmaşului, ci şi daruri cereşti"[54], fiindcă rugăciunea este cheia împărăției cerurilor. „Rezultatul final al rugăciunii este acela de a ne face fii ai lui Dumnezeu, şi ca fii vom locui pururea în casa Tatălui nostru din ceruri"[55].

„Îngerii nu au glas material, ci cu mintea lor aduc doxologie neîncetată lui Dumnezeu. Aceasta este lucrarea lor şi ei îi este închinată toată ființa lor"[56]. „Sfinții îngeri ne îndeamnă la rugăciune şi

---

[46] *Filocalia…*, vol. IV, p. 97.
[47] *Filocalia…*, vol. IX, p. 168, nota 327.
[48] *Filocalia…*, vol. X, p. 131, nota 128.
[49] *Filocalia…*, vol. IV, p. 97.
[50] *Filocalia…*, vol. VIII, p. 254, nota 530.
[51] *Ibidem*, p. 76.
[52] *Ibidem*, p. 75, nota 121.
[53] *Filocalia…*, vol. IV, p. 223.
[54] *Ibidem*, p. 154.
[55] Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea - experiența vieții veşnice*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura DEISIS, Sibiu, 1998, pp. 59-60.
[56] *Filocalia…*, vol. VIII, p. 552.

stau de față împreună cu noi, bucurându-se şi rugându-se pentru noi"[57]. „Rugăciunea curată uneşte omul întreg cu Dumnezeu şi-l face să petreacă împreună cu îngerii, să guste dulceața bunătăților veşnice ale lui Dumnezeu, îi dă vistierii de taine mari şi, aprinzându-l de iubire, îl înduplecă să îndrăznească să-şi pună sufletul pentru prietenii săi, ca unul care s-a ridicat mai presus de hotarele puținătății trupeşti"[58]. „Prin rugăciune curată omul se face deopotrivă cu îngerii"[59]. „Rugăciunea este o îndeletnicire comună îngerilor şi oamenilor şi în privința rugăciunii, nimic nu deosebeşte o fire de alta. Ea ne desparte de animale, ea ne uneşte cu îngerii"[60].

Adevărata rugăciune

„Rugăciunea înseamnă mişcarea necontenită a minții în jurul lui Dumnezeu; fapta ei stă în învârtirea sufletului în jurul lucrărilor dumnezeieşti; iar sfârşitul ei este lipirea cugetării de Dumnezeu şi înălțarea la un singur duh cu El, după regula şi cuvântul Sfântului Apostol Pavel (I Corinteni 6,17)"[61]. „Dintre toate apropierile de Dumnezeu, rugăciunea este cea mai bună şi nu în ultimă instanță este singurul mijloc autentic în acest scop"[62]. „Rugăciunea ne înalță la Dumnezeu şi ne uneşte întreaga ființă cu El. În rugăciune credinciosul se ridică peste lume, ca să se concentreze în Dumnezeu. Iar Dumnezeu revarsă în sufletul rugător harurile sale, prin care îl transformă după asemănarea Lui. Cel ce stă de vorbă cu Dumnezeu nu se poate să nu se transforme prin această comuniune cu El. În rugăciune rațiunea se luminează, inima se bucură, voința se uneşte cu voia lui Dumnezeu, ființa întreagă se purifică, se eliberează de tot ceea ce este lumesc, ca să ancoreze în Dumnezeu. Rugăciunea este calea progresului duhovnicesc, ea este viața sufletului nostru"[63].

---

[57] *Filocalia…*, vol. I, p. 102.
[58] *Filocalia…*, vol. VI, pp. 261-262.
[59] *Filocalia…*, vol. VIII, p. 639.
[60] *Ibidem*, p. 74.
[61] *Filocalia…*, vol. VI, pp. 277-278.
[62] Arhimandritul Sofronie, *Op. cit.*, p. 60.
[63] Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Op. cit.*, p. 54.

„Rugăciunea îl însoțeşte pe om pe toate treptele urcuşului duhovnicesc, până la unirea cu Dumnezeu şi se deosebeşte cu fiecare stare a omului. Dar rugăciunea adevărată este rugăciunea ca tăcere tainică”[64].

„Rugăciunea desăvârşită stă în a grăi lui Dumnezeu nehoinărind cu gândul şi în a-ți aduna toate gândurile în chip neîmprăştiat împreună cu simțurile”[65]. „În timpul rugăciunii adevărate omul este adunat în sine, încât poate lua aminte la Dumnezeu, dorind şi aşteptând mila Lui”[66].

„Când Moise a încercat să se apropie de rugul aprins a fost împiedicat până nu şi-a dezlegat încălțămintea picioarelor, de aceea Sfântul Evagrie Ponticul ne atrage luarea aminte: Cum nu te vei dezlega şi tu de orice cuget pătimaş, dacă vrei să-L vezi pe Cel mai presus de orice simțire şi înțelegere şi să vorbeşti cu El?”[67]. Drept aceea „fericită este mintea care în vremea rugăciunii s-a lipsit cu desăvârşire de orice gând”[68].

„Nu poți avea rugăciune curată când eşti prea alipit de lucrurile lumii”[69], pentru că „nu poate dobândi prietenie față de rugăciune cel ce nu s-a lepădat de toată materia”[70]. „Mintea pătimaşă nu poate intra înăuntrul porții înguste a rugăciunii, înainte de a părăsi grijile lumii, ci se va frământa mereu cu durere pe lângă pridvoarele aceleia”[71]. „Starea de rugăciune este o dispoziție nepătimaşă, câştigată prin deprindere, care răpeşte mintea înțeleaptă prin dragoste desăvârşită spre înălțimea spirituală”[72]. „Când ai ajuns în vremea rugăciunii să nu-ți mai tulbure mintea vreo idee din cele ale lumii, să ştii că te afli în hotarele nepătimirii”[73]. De aceea „cei împătimiți să ne rugăm cu stăruință lui Dumnezeu, căci toți cei neîmpătimiți au îna-

---

[64] *Filocalia…*, vol. III, p. 477, nota 146.
[65] *Filocalia…*, vol. XI, p. 191.
[66] *Filocalia…*, vol. X, p. 177.
[67] *Filocalia…*, vol. I, p. 92.
[68] *Ibidem*, p. 108.
[69] *Filocalia…*, vol. IX, p. 132, nota 244.
[70] *Filocalia…*, vol. IV, p. 316.
[71] *Filocalia…*, vol. IV, p. 314.
[72] *Filocalia…*, vol. I, p. 98.
[73] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. II, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, p. 76.

intat din împătimire la nepătimire”[74]. Un exemplu de astfel de rugăciune avem în Pateric: „Doamne, învredniceşte-mă a Te iubi precum am iubit mai înainte păcatul şi a-Ţi sluji Ţie precum am slujit mai înainte Satanei celui înşelător!”[75].

„Rugăciunea adevărată curăţeşte mintea de orice gând în afară de Dumnezeu”[76] „şi o pregăteşte spre contemplarea Lui şi a lucrurilor”[77]. „Dacă mintea, petrecând de la început în gânduri lumeşti a câştigat atâta dragoste de ele, câtă prietenie nu ar dobândi faţă de rugăciune, petrecând necontenit în ea? Căci în cele ce zăboveşte, în acelea şi obişnuieşte a se lărgi”[78]. Sfântul Grigorie Palama ne atrage atenţia: „O, omule, iată că îţi face bucurie o vorbire zadarnică”[79], atunci câtă bucurie trebuie să îţi provoace rugăciunea, care este vorbire cu Dumnezeu? Drept aceea „când mintea ta, cuprinsă de mult dor către Dumnezeu, pleacă oarecum câte puţin din trup şi se depărtează de toate gândurile care vin din simţire sau din amintire, umplându-se de evlavie şi de bucurie, atunci socoteşte că te-ai apropiat de hotarele adevăratei rugăciuni”[80].

„Cel ce Îl iubeşte cu adevărat pe Dumnezeu acela se şi roagă cu totul neîmprăştiat. Şi cel ce se roagă cu totul neîmprăştiat, acela Îl şi iubeşte pe Dumnezeu cu adevărat. Nu se roagă însă neîmprăştiat cel ce-şi are mintea pironită de ceva din cele pământeşti. Aşadar nu Îl iubeşte pe Dumnezeu cel ce are mintea legată de ceva din cele pământeşti”[81].

„Oricine doreşte să fie permanent şi neîncetat împreună cu ceea ce iubeşte depărtează toate cele ce-l împiedică de la convorbirea şi împreuna petrecere cu lucrul iubit. Deci este evident că şi cel ce-L iubeşte pe Dumnezeu doreşte să fie pururea cu El şi să vorbească cu El. Iar aceasta se întâmplă prin rugăciunea curată. Să ne îngrijim deci de ea cu toată puterea, căci ea ne uneşte cu Stăpânul. La aceasta

[74] *Filocalia…*, vol. IX, p. 410.
[75] *Patericul*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Alba Iulie, Alba Iulia, 1999, p. 271.
[76] *Filocalia…*, vol. X, p. 130, nota 123.
[77] *Filocalia…*, vol. II, p. 74.
[78] *Filocalia…*, vol. IV, p. 316.
[79] *Filocalia…*, vol. VII, p. 237.
[80] *Filocalia…*, vol. I, p. 99.
[81] *Filocalia…*, vol. II, p. 78.

a ajuns cel ce a zis: «*Dumnezeule, Dumnezeul meu, pe Tine Te caut dis-de-dimineață. Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu*» (Psalmul 62,1-2). Căci nu Îl caută pe Dumnezeu de dimineață decât cel ce şi-a depărtat mintea de la tot păcatul şi neîncetat este rănit de dragostea lui Dumnezeu"[82]. „Cine nu vrea să zăbovească pururea în rugăciune, acela nu vrea să fie cu Dumnezeu"[83] şi nu îl iubeşte pe Acesta, căci „cum poți să-L iubeşti pe Dumnezeu fără să te rogi?"[84]. „Rugăciunea este pentru viața religioasă cea mai fierbinte expresie a iubirii de Dumnezeu. Cine Îl iubeşte pe Dumnezeu este imposibil să nu se roage, precum cine iubeşte omeneşte caută cu aprindere cele mai frumoase şi mai suave expresii pentru obiectul dragostei lui"[85].

„Plinătatea rugăciunii se arată în harul lacrimilor"[86]. De aceea „omul aflat în rugăciune, aprinzându-se de dorința bunătăților cereşti, îndată sloboade din ochi rodul rugăciunii şi lacrimile încep să-i curgă sub lucrarea de lumină făcătoare a Duhului. Gustul acestora este atât de dulce, încât cel ce s-a făcut părtaş de ele uită uneori şi de hrana trupească. Acesta este rodul rugăciunii care răsare în sufletele celor ce se roagă din calitatea rugăciunii"[87].

„Rugăciunea este maica şi totodată fiica lacrimilor"[88]. „Rugăciunea iese din lacrimi de durere pentru păcate"[89] „şi din pocăința înaintea lui Dumnezeu"[90], „iar rugăciunea, ca expresie a simțirii puternice a micimii şi a păcătoşeniei față de Dumnezeu, naşte lacrimile. Acestea merg împreună şi numai însoțirea lor sporește calitatea rugăciunii şi calitatea ființei fiecăruia şi scoate sufletul din împietrire"[91].

„Lacrimile ce însoțesc rugăciunea sunt semn că Dumnezeu s-a atins de inima celui ce se roagă înmuind-o, şi această atingere este atât

---

[82] *Filocalia…*, vol. IV, p. 249.
[83] Arhim. Ilie Cleopa, *Despre vise şi vedenii*, Editura Bunavestire, Bacău, 1994, p. 269.
[84] Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei, traducere de Pr. Prof. Ioan Ică și Diac. Asist. Ioan I. Ică jr.,* Editura, DEISIS, Alba-Iulia 1994, p. 66.
[85] Nichifor Crainic, *Sfințenia - împlinirea umanului*, Trinitas, Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1993, p. 53.
[86] *Filocalia…*, vol. X, p. 186.
[87] *Filocalia…*, vol. VI, p. 275.
[88] *Filocalia…*, vol. VII, p. 236.
[89] *Ibidem*, nota 11.
[90] *Ibidem*, p. 252, nota 41.
[91] *Ibidem*, p. 236, nota 11.

de simțită, încât echivalează cu o adevărată «vedere» a lui Dumnezeu de către cel ce se face părtaş de ea. Atingerea lui Dumnezeu de inima celui ce se roagă are acest efect al înmuierii ei, pentru că este o atingere făcută cu milă şi cu iubire; are caracterul atingerii celei mai iubitoare şi mai milostive Persoane”[92].

Rugăciunea de după rugăciune

În rugăciunea adevărată „nu este nicio separație între pomenirea lui Dumnezeu şi trăirea prezenței Lui. Mintea pătrunde astfel tot mai adânc în bunătățile lui Dumnezeu ascunse celor ce nu se află în legătură stăruitoare cu El prin pomenire neîncetată. Dar a pătrunde în cele ascunse ale lui Dumnezeu înseamnă a pătrunde totodată în cele ascunse ale minții, în acel altar deschis în interior spre înălțimile dumnezeieşti, în puterile neştiute ale minții de a sesiza acele înălțimi puse în lucrare prin rugăciune. Căci cu acele puteri Îl vede ea tainic pe Acela din Care îi vin revărsări de cunoştință şi de iubire. Căci ele sunt puteri pe care mintea le are cu acest rost de a-L primi în ele în mod unitar pe Dumnezeu, când prin rugăciune Îi liturghiseşte singură lui Dumnezeu singur, detaşată adică de toate, înălțată într-o supremă intimitate cu El. În această liturghie mintea este, pe de o parte, întreagă în Dumnezeu, pe de alta, în fața Lui, precum Dumnezeu este, pe de o parte, în minte, pe de alta, în fața ei, aşa cum două persoane care se iubesc la maximum sunt, pe de o parte, într-o interioritate reciprocă, pe de alta, una în fața alteia, într-un mod maxim. Mintea este într-o comunicare cu Dumnezeu în cunoştință şi în dragoste mereu sporită”[93].

În rugăciunea adevărată „cuvintele rugăciunii Îl ating pe Dumnezeu, pentru că mintea însăşi Îl atinge. Nu mai este niciun interval între mintea care vorbeşte cu Dumnezeu în rugăciune şi El Însuşi. Dar dispariția intervalului nu se datorează unui act de depăşire fizică a Lui, ci unei alipiri depline a cugetării, a înțelegerii şi a iubirii de Dumnezeu. Dumnezeu umple cu prezența Sa înțelegerea şi simțirea minții. Înțelegerea este totodată experiență a prezenței Celui înțeles şi ea este neîntreruptă. Ea este o lumină a cunoştinței care învăluie sufletul ca un nor luminos, care-l pătrunde în întregime

---

[92] *Ibidem*, nota 12.
[93] *Ibidem*, p. 63, nota 36.

şi-l face întreg luminos. Dar sufletul are conştiința clară că această lumină nu se naşte din el, ci izvorăşte din Dumnezeu cel personal, infinit şi transcendent”[94].

„Rugăciunea curată şi nematerială este rugăciunea fără gânduri şi chipuri împrumutate de la lucruri. Această rugăciune nu mai are nimic care să se intercaleze între minte şi Dumnezeu, care să întrerupă dialogul ei cu El, care să facă mintea să se mărginească după chipul lucrurilor şi să nu mai vadă prin indefinitul ei infinitatea dumnezeiască”[95]. „Rugăciunea curată s-a curățit chiar şi de înțelesurile logice ale cuvintelor, întrucât cel ce se roagă s-a întâlnit față în față cu Dumnezeu ca de la persoană la persoană, fără intervalul niciunor gânduri între ele. Mai bine-zis, în această rugăciune cugetarea sau înțelegerea este ridicată la Dumnezeu ca la unicul şi singurul conținut viu, personal, indefinit şi infinit al ei. Ea a ieşit din starea de separație de Dumnezeu; de aceea nu mai este numai o minte care cugetă la Dumnezeu, ci o persoană plină de dragoste față de altă persoană, care este Dumnezeu, dragoste care se produce şi se manifestă din plin numai în întâlnirea unei persoane cu o alta, în cazul de față a întâlnirii persoanei umane cu Dumnezeu ca Persoană”[96]. „Cea mai înaltă asemănare cu Dumnezeu o atinge sufletul în rugăciune. Căci în rugăciune adevărată el se uneşte cu Dumnezeu şi s-a curățit de orice alt gând. Prezența lui Dumnezeu în sufletul care se roagă neîncetat, deci în sufletul sfântului, este neîncetată”[97].

„Starea cea mai înaltă a rugăciunii este aceea în care mintea a ajuns în afară de trup şi de lume şi a devenit cu totul imaterială şi fără formă în vremea rugăciunii. Prin urmare cel ce păstrează nevătămată această stare, cu adevărat se roagă neîncetat”[98], iar „harul rugăciunii îi desface mintea de toate înțelesurile lumii. Atunci mintea întreținându-se cu Dumnezeu, golită de toate, ajunge să ia formă dumnezeiască”[99]. „Aceasta este rugăciunea mai presus de orice lăr-

---

[94] *Ibidem*, pp. 55-56, nota 24.
[95] Filocalia vol. VI, p. 274, nota 51.
[96] *Filocalia…*, vol. VII, pp. 57-58, nota 28.
[97] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, p. 263.
[98] *Filocalia…*, vol. II, p. 93.
[99] *Ibidem*, p. 39.

gime, care le este proprie numai acelora care sunt plini în toată simțirea şi încredințarea lor de harul Duhului Sfânt”[100].

„Rugăciunea aceasta este tăcere tainică, în timpul căreia mintea se face, prin negarea lucrurilor în sens de depăşire, vrednică de unirea cea mai presus de înțelegere şi cunoştință, căci rugăciunea înfăptuieşte unirea celui ce se roagă cu Dumnezeu”[101].

Cuvintele trec prin filtrul rațiunii, ori extazul mistic depăşeşte rațiunea şi cuvintele devin sărace, neputincioase, gândirea este copleşită şi nu poate exprima în forme umane comuniunea Dumnezeu - om. În rugăciunea adevărată „orice mişcare încetează, rugăciunea însăşi îşi schimbă firea, sufletul se roagă în afara rugăciunii. Aceasta este isihia, liniştirea duhului, odihna lui, care este mai presus de orice cuvânt, pacea care este mai presus de orice pace. Este «fața către față» deschisă înspre veşnicie, când Dumnezeu vine în suflet şi sufletul migrează în Dumnezeu”[102].

„În unirea cu Dumnezeu, sufletul se poate ridica chiar mai presus de rugăciune”[103]. În această rugăciune, exprimată în tăcere, omul este copleşit de iubirea şi de prezența lui Dumnezeu în el, nu-şi mai poate manifesta în cuvinte sentimentul covârşitor din suflet şi este purtat către Dumnezeu de extazul mistic. El se găseşte în Dumnezeu, dar înaintează tot mai mult în Acesta, având în acelaşi timp sentimentul împlinirii sale ca ființă în comuniunea harică cu Dumnezeu. În această comunicare directă Dumnezeu - om, cuvintele înstrăinează, ele se interpun între om şi Dumnezeu. Cuvintele reprezintă o realitate, când realitatea aceea este prezentă, cuvintele nu-şi mai găsesc locul, rostirea lor nu mai are sens.

„Sfârşitul rugăciunii este răpirea minții la Domnul”[104]. „În vremea în care mintea este răpită la Dumnezeu, ce văd ochii înțelegerii? Şi, oare, poate mintea atunci să-şi înalțe, împreună cu inima, şi rugăciunea? Nu poate, pentru că atunci când vine harul Sfântului Duh în om, prin mijlocirea rugăciunii, încetează rugăciunea. Atunci

---

[100] *Filocalia…*, vol. I, p. 422.
[101] *Filocalia…*, vol. III, p. 103.
[102] Paul Evdokimov, *Femeia şi mântuirea lumii*, traducere de Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, Bucureşti, 1995, p.106.
[103] *Filocalia…*, vol. VII, p. 249, nota 35.
[104] *Ibidem*, p. 310.

mintea este luată întreagă în stăpânire de harul Sfântului Duh şi nu mai poate să pună în lucrare puterile ei, ci rămâne în nelucrare şi se supune numai Sfântului Duh şi unde voieşte Duhul Sfânt, acolo o duce, fie în văzduhul nematerial al luminii dumnezeieşti, fie la altă vedere de negrăit, sau adeseori la o grăire dumnezeiască. Scurt vorbind, precum voieşte Mângâietorul sau Duhul Sfânt, aşa îi mângâie pe robii săi. Precum îi trebuie fiecăruia, aşa îi dă şi harul Său"[105]. „Noi trebuie să ne rugăm până ce Duhul Sfânt se pogoară peste noi. Când a venit să ne viziteze, trebuie să încetăm să ne rugăm. Așa ne sfătuieşte Sfântul Serafim de Sarov"[106].

„Când sufletul, odihnindu-se de toate cele din afară, se va uni cu rugăciunea, aceasta învăluind sufletul îl face întreg arzător, după cum focul face fierul. Sufletul este acelaşi, dar nu mai poate fi atins de atingerile din afară, cum nu poate fi nici fierul arzător"[107].

„Două sunt stările cele mai înalte ale rugăciunii curate. De una au parte cei ce se îndeletnicesc cu făptuirea, iar de cealaltă cei ce se îndeletnicesc cu contemplația. Cea dintâi se naşte în suflet din frica lui Dumnezeu şi din nădejdea cea bună; cea de a doua din dragostea dumnezeiască şi din curăția cea mai deplină. Semnele prin care cunoaştem că am ajuns la măsura celei dintâi le avem în aceea că mintea se adună din toate ideile lumii şi îşi face rugăciunea neîmprăştiată şi netulburată, de parcă Însuşi Dumnezeu ar fi în fața ei, precum şi este. Iar semnele celei de a doua stau în aceea că mintea este răpită în avântul rugăciunii de lumina dumnezeiască şi nemărginită şi nu se mai simte nici pe sine nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează prin dragoste această iluminare în ea"[108].

„Numai puțini oameni se învrednicesc de rugăciunea curată, iar cei mai mulți nicidecum nu au parte de ea. Precum din zeci de mii de oameni, de abia se află unul care împlineşte puțin poruncile şi ajunge la curăția sufletului, tot aşa din mii de oameni, de abia se învredniceşte unul să ajungă cu multă pază la rugăciunea curată, să spargă hotarul ei şi să se împărtăşească de taina acesteia. Iar la taina de după ea, abia ajunge unul din neam în neam, prin harul lui Dumnezeu"[109].

---

105 *Filocalia…*, vol. VIII, p. 542.

106 Paul Evdochimov, *Rugăciunea…*, p. 30.

107 *Filocalia…*, vol. VIII, pp. 125-126.

108 *Filocalia…*, vol. II, pp. 79-80.

109 *Filocalia…*, vol. X, p. 174.

Voi încheia cu un cuvânt al Sfântului Siluan Athonitul, care a spus că „slujbele săvârșite în biserică, deşi sunt rânduite prin harul Sfântului Duh, nu sunt o formă desăvârşită de rugăciune, ci sunt date poporului credincios după puterile şi pentru folosul tuturor. Ne este mai de folos atunci când inima noastră devine biserica lui Dumnezeu, iar mintea tronul Său. Dumnezeu este slăvit în sfintele biserici, dar pustnicii Îl slăvesc în inimile lor. Inima pustnicului este biserică, iar mintea acestuia slujeşte de prestol, căci Dumnezeu iubeşte să locuiască în inima şi în mintea omului, iar atunci când rugăciunea neîncetată se întăreşte în adâncul inimii, întreaga lume se preface în biserica lui Dumnezeu"[110].

110 Arhimandritul Sofronie, *Cuviosul Siluan Atonitul*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail Noica, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 105.

Lecție de isihasm practic – Sfântul Marcu Ascetul în scrierile lui Dadișo Qatraya

Conf. Univ. dr. † BENEDICT (Vesa) Bistrițeanul
Episcop vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Aspecte introductive

Dincolo de asocierea pe care, în termeni patristici și teologici, se face, de regulă, între isihasm și anumiți autori și epoci corespunzătoare, înțelegerea și lucrarea pe care această practică o presupune se dovedește o constantă în istoria spiritualității vechi sau mai recente, cu precădere monahală, însă nu exclusiv. Geografii variate, vremuri diferite și protagoniști specifici, toate aceste categorii la un loc se leagă și se îndreaptă către practica isihastă, prin apelul la retragere în singurătate, în sens locativ, la liniște, ca mijloc, și, mai ales, la liniștire, ca stare și scop de împlinit. Terminologia folosită și accentele specifice pot fi diferite, însă conținutul și metodologia indică o unitate de experiență și reclamă, în consecință, și o unitate de credință.

În pleiada de autori care s-au ocupat de această temă se regăsește cu prisosință Dadișo Qatraya, ce aparține tradiției siro-orientale, mai puțin cunoscut în literatura ascetică românească, însă de referință pentru geografia și teologia siro-orientală a veacurilor VII-VIII, o perioadă de maximă înflorire a vieții monahale și a literaturii ascetice în această zonă creștină. Ceea ce este și mai interesant și face subiectul atractiv este legătura care se poate stabili între acest autor și Sfântul Marcu Ascetul, personalitate de excepție în literatura filocalică. Dadișo îl folosește mult atât la nivel de conținut, cât și în zona de terminolo-

gie, dar, mai ales, prin accentul pe care acesta îl pune pe înțelegerea practică imediată a lucrării de liniștire, isihasmul.

În această parte introductivă mai facem o observație cu referire la asocierea în titlu „isihasm practic", posibil surprinzătoare și poate chiar contradictorie. Isihasmul în sine presupune o anume detașare de lume și de o viziune practică, lucrativă, specifică acesteia, prin ceea ce reclamă lucrarea liniștirii. În contextul acesta, exprimarea ar fi oximoronică. Însă sensul ales aici este unul de nuanță evagriană, care indică accentul pe o primă etapă, de natură practică, în itinerariul spiritual – *praktiki*, care presupune curățirea trupului și a minții printr-o lucrare ascetică organizată. Această înțelegere indică tocmai accentul pe care Dadișo îl pune lucrării de liniștire, pe care în terminologia specifică o numim „lucrare isihastă".

În această cercetare vom avea în vedere trei momente, într-o succesiune evidentă. Vom oferi într-o primă secțiune o scurtă biografie și bibliografie a autorului protagonist – Dadișo Qatraya, în contextul legăturii cu alți autori aparținători tradiției bizantine și siriece. Un al doilea capitol va fi dedicat terminologiei „isihaste" și înțelegerii acesteia așa cum apare în scrierile sale. Iar cea de-a treia secțiune va fi dedicată influenței pe care Sfântul Marcu Ascetul a exercitat-o în elaborarea viziunii ascetice a autorului siro-oriental Dadișo. Mă voi folosi de metodele expozitivă, comparativă și cea analitică, fără pretenții de exprimări definitive și însoțit de prudență în evidențierea elementelor de natură mistică.

Dadișo Qatraya și spiritualitatea sa ascetică

Acest autor aparține perioadei de înflorire a literaturii spirituale ascetice siro-orientale (secolele VII-VIII). Așa cum îi spune și supranumele, provine din ținutul **Qatarului** de astăzi (Beth Qatraye), la fel ca și Sfântul Isaac Sirul, fiind contemporan cu acesta din urmă. Pe lângă geografia de baștină comună, pe acești doi autori îi mai leagă și Mănăstirea lui Rabban Șabur, în ținutul Beth Huzaye (zona de Răsărit a Iranului de astăzi), unde Isaac se retrage în ultima perioadă a vieții. În plus, și la nivel teologic se vădește o înrudire între cei doi, de vreme ce ambii își manifestă admirația față de Evagrie și, mai ales, în ce privește învățătura acestuia despre rugăciune, dar și cu refe-

rire la cele opt patimi mari. Putem presupune că la apropierea temporală și geografică, dar și același spațiu monahal, se adaugă, probabil, și aceeași bibliotecă și, de aici, aceleași preocupări de nuanță ascetică.

Dadișo Qatraya este un monah erudit și un autor prolific. Scrierile sale vădesc o permanentă tensiune între „teologia monahală" și „teologia scolastică", de școală (Paideia), pe linia faimoasei academii de la Nisibis, în momentele sale de maximă înflorire. Tematica principală a operelor sale vizează o viață de liniștire, lucrarea virtuților și lectura Scripturilor și a Părinților. Cele trei opere principale – „Tratat despre însingurare/ retragere"[1], „Comentariul la Asketiconul lui Ava Isaia"[2] și comentariul său la „Raiul Părinților"(compilația lui Henanișo)[3], îl vădesc într-o relație de continuitate cu autori bizantini consacrați și cunoscuți în acest spațiu precum Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Marcu Ascetul, Teodor de Mopsuestia, Evagrie Ponticul, Pseudo-Macarie, dar și la tradiția egipteană prin Ava Isaia, scrierilor căruia îi dedică un întreg volum. La aceștia se adaugă cei locali și, cu precădere, Ioan Solitarul.

Vom prezenta în continuare câteva aspecte legate de teologia sa ascetică, cu caracter sintetizator. La nivelul tematicii și accentului pe care Dadișo îl pune, preocuparea majoră vizează, mai degrabă, etapa practică, în fidelă continuitate cu Marcu Ascetul, și practicarea poruncilor, ca fundament pentru o viață de rugăciune, și mai puțin viața mistică. Acesta este și specificul „isihasmului" său, așa cum am indicat în titlu. În „Cuvântarea sa despre rugăciunea curată", acesta vorbește despre patru virtuți esențiale, care stau la baza unei viețuiri de liniștire – postul și priveghierea, pe care le asociază trupu-

---

[1] A. Mingana, *Early Christian Mystics*, Woodbrooke Studies 7, 1934, p. 70–143 (Syr.), 201–47 („On Stillness", la sfârșitul textului Mar Isaacus Ninivita, *De Perfectione Religiosa*, 1909601–28, incomplet).

[2] R. Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I-IV) par Dadiso Qatraya (VIIe s.)*, CSCO 326-7, Syr. 145, 1972; F. Del Río Sánchez, *Los cincos tratados sobre la quietud (shelya) de Dadisho' Qatraya*, Aula Orientalis Supplement 18, 2001; A. Guillaumont and M. Albert, „Lettre de Dadisho' Qatraya à Abkosh sur l'Hesychia", în *Mémorial A-J. Festugière, ed. E. Lucchesi and H. D. Saffrey* , 1984, pp. 235–45.

[3] Suleiman Mourad, *Dadisho Qatraya's Compedious Commentary on the Paradise of the Egyptian Father in Garshuni*, Texts from Christian Antiquity 43, Piscataway, 2016; iar despre acest text a se vedea: N. Sims-Williams, „Dadisho' Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers", *AB* 112 (1994), pp. 33-64.

lui, blândețe și smerenia, considerate ale sufletului. În aceeași logică, în continuare, enumeră patru patimi contrare care împiedică practicarea unei astfel de conduite: lăcomia, față de post; somnul peste măsură, în fața privegherii; mânia, contrară blândeții și păcii lăuntrice; și slava deșartă, împotriva smereniei[4].

Având în vedere accentul pe care îl pune în scrierile sale pe lucrarea practică, Dadișo își argumentează viziunea ascetică de-a lungul unei tripartiții comune în tradiția siriacă, aplicată viețuirii isihaste[5]: ostenelile trupești, conduita/ disciplina minții și curăția inimii. O să cităm un paragraf din Comentariul său la „Raiul Părinților", în care sintetizează această succesiune: „Precum apare în rânduiala acestei viețuiri, ca mai întâi cei singuratici să lucreze ostenelile trupești[6], iar apoi străduința pentru conduita minții[7], iar după să dobândească curăția inimii[8], în felul acesta cineva vede înlăuntrul lui lumina minții sale, și prin lumina ei, vede lumina lui Hristos în vedere duhovnicească"[9].

Fiecărei etape îi asociază o listă întreagă de osteneli ascetice specifice. Pentru viețuirea trupească, acesta indică: postul, privegherea, somnul pe pământ, metaniile, închinăciunile, lectura Scripturilor, lucrul mâinilor, rugăciunile rostite. Disciplina minții se îndreaptă către eliberarea de gândurile pătimașe, prin permanenta cugetare la Dumnezeu și rugăciunea neîntreruptă. Iar vederea Duhului indică întâlnirea directă cu Dumnezeu, dincolo de orice exprimarea conceptuală. În această etapă, monahul poate să vadă lumina propriului său

---

[4] A. Mingana, *Early Christian Mystics*, p. 119-120; „On prayer", în *The Syriac Fathers în Prayer and Spiritual life*, pp. 106-107.

[5] ܕܘܒܪܐ ܕܫܠܝܐ.

[6] ܥܡܠܐ ܦܓܪܢܝܐ.

[7] ܕܘܒܪܐ ܕܪܥܝܢܐ.

[8] ܕܕܟܝܘܬ ܠܒܐ.

[9] Text preluat din Brouria Bitton-Ashkelony, *The ladder of prayer and the ship of stirrings*, Leuven-Paris-Bristol, CT, Peeters, 2019, p. 115. Aceeași etapizare o regăsim și în comentariul său la Asketikonul lui Ava Isaia, cu ușoare diferențe de terminologie: „La finalul cuvântării sale, acesta vrea să ne învețe despre viețuirea singuraticilor, care se divide în trei momente: ostenelile trupești, disciplina minții și theoria duhului". Și își argumentează viziunea sa folosindu-se de exemple veterotestamentare precum Iacob, Moise Ilie sau Sfântul Pavel din Noul Testament, dar și Părinți ai Bisericii – Ava Macarie, Ava Antonie, Sfântul Vasule cel Mare, Evagrie sau Teodor de Mopsuestia. (R. Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe*, XI, 17).

suflet, în care percepe sensurile duhovnicești ale Scripturii[10], contemplarea creației, și, în cele din urmă, vederea slavei lui Dumnezeu, ca lucrare a Duhului[11].

În continuarea discursului său, Dadișo evocă așa-numitele despre „virtuți obligatorii"[12] și „virtuți mari"[13]. Prima categorie ilustrează linia Sfântului Marcu Ascetul – porunci cu caracter general și porunci specifice, iar cea de-a doua reflectă diviziunea prezentă în „Cartea treptelor", între porunci mari și porunci mici, suprapuse celor două categorii – a celor desăvârșiți și a celor drepți. În continuare, pe linia lui Ava Isaia, Dadișo vorbește despre virtuți care le cuprind pe celelalte, așa-numite non-virtuți[14], depășind calitativ orice virtute, de vreme ce nu sunt practicate nici de trup, nici de suflet, ci sunt rezultatul lucrării harului. Acestea generează o mișcare duhovnicească[15] care atrage sufletul cu zel înspre dragostea lui Dumnezeu.

Pe lângă cele patru virtuți indicate în legătură cu rugăciunea, Dadișo vorbește și despre trei „porunci mari și obligatorii/ cuprinzătoare"[16], care stau la baza rugăciunii minții[17]. Este vorba de rugăciunea neîncetată și fără distragere, alungarea rapidă a gândurilor rele din momentul apariției lor în inimă și îndurarea ispitelor și a durerilor care se arată în viața singuratică din partea patimilor, a demonilor și a oamenilor[18].

Și în această împărțire este evident caracterul practic al scrierilor sale în detrimentul unei viziuni mistice[19]. Pentru acest autor, rugăciu-

---

[10] Dadișo vorbește despre trei niveluri de interpretare a Scripturii: metoda istorică, pe linia lui Teodor de Mopsuestia, omiletică, împrumutată de la Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur, și metoda exegezei duhovnicești, ca interpretare a Duh. În continuare, stabilește și o diferență între sensul lăuntric și cel exterior al Scripturii.

[11] R. Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe*, XIV, 13.

[12] ܦܘܩ̈ܕܢܐ ܚܝܘ̈ܒܐ.

[13] ܦܘܩ̈ܕܢܐ ܪ̈ܘܪܒܐ.

[14] ܠܐ ܡܥܒ̈ܕܬܐ.

[15] ܙܘܥܐ ܪܘܚܢܝܐ.

[16] R. Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe*, XIV, 6.

[17] ܨܠܘܬܐ ܕܪ̈ܥܝܢܐ.

[18] A. Mingana, „Early Christian Mystics", Woodbrooke Studies 7, p. 122; a se vedea și A. Guillaumont and M. Albert, „Lettre de Dadisho' Qatraya à Abkosh sur l'Hesychia", p. 240.

[19] Pentru detalii, Brouria Bitton-Ashkelony, *The ladder of prayer*, p. 114-115.

nea minții, rugăciunea curată, nu este doar o lucrare accesibilă elitelor duhovnicești, ci aceasta poate să vină, ca dar de la Dumnezeu, și celor simpli, fără vreo participare deosebită din partea acestora, ca răsplată a dragostei lor sincere pentru Dumnezeu[20], dovedită prin străduința de a împlini poruncile în viața lor obișnuită.

Punctul maxim indicat de Dadișo în acest itinerariu este numit „necunoaștere"[21], interpretat în aceeași cheie anti-scolastică, în termenii unei simplități ca lipsă a studiului sistematic, împotriva oricărei abordări scolastice a vieții spirituale, fie pe linia curăției și a simplității în duh, necesară și celor educați. Oricum, pentru el, experiența cea mai înaltă a vieții duhovnicești este rezultatul harului, vine ca dar, incompatibilă cu slava deșartă care poate să însoțească educația profană. Calea pe care o indică nu este una a dobândirii cunoștințelor, nici măcar a unei gândiri înalte, ci „prin fapte și frica de Dumnezeu și de judecata Lui"[22]. De aici și expresia „isihasm practic".

Terminologia isihastă la Dadișo

Referințele bibliografice, cu precădere, în această a doua parte vor fi la cuvântarea sa despre retragerea în singurătate, cea dintâi operă indicată în capitolul precedent. Lucrarea tratează diverse teme legate de practica retragerii în singurătate și importanței pe care monahii o dădeau tăcerii și însingurării, desfășurată pe etape în funcție de durata aplicării acesteia. Folosindu-se de cifra „7", autorul vorbește de o perioadă de retragere în singurătate și tăcere de șapte zile sau șapte săptămâni, potrivit calendarului liturgic al comunității de care aparținea, pentru monahii cenobitici, dar o extinde și la cei care trăiesc cu caracter permanent viețuirea sihăstrească[23].

Tema centrală a acestei lucrări este expunerea ostenelilor ascetice aplicate monahilor retrași în singurătate pentru o perioadă – șapte

[20] R. Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe*, 1, 17.

[21] ܠܐ ܝܕܥܬܐ.

[22] R. Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe*, XIII, 9.

[23] Autorul evidențiază trei categorii – singuraticii itineranți, care se mișcă dintr-o mănăstire în alta și trăiesc în chilii separate de comunitate, Părinții pustiului, care trăiesc o viață pusnicească de sine și sihaștrii, în general, departe de lumea exterioară.

săptămâni[24], mai ales, sau cu caracter permanent, specifice viețuirii trupului – postul, privegherea, plânsul pentru păcate, săvârșirea laudelor și a minții – meditație, contemplarea la cele dragostea lui Dumnezeu și la binele primit, la pătimirea sfinților, la judecată, la șeol, dar și la Împărăție. Lucrarea în chilie presupune, pe de o parte, lucrări săvârșite de ascet – a cere iertare pentru păcate și vindecarea de patimi, a cere ajutorul și puterea pentru a împlini poruncile, și a cere mântuire și slobozire din ispite și din lucrarea diavolilor; iar pe de altă parte, lucrări săvârșite de Domnul, prin intermediul îngerului – puterea de a lupta, ajutorul în biruințe, dar și retragerea harului care poate să conducă la biruințe împotriva ascetului.

Între ostenelile indicate un loc special îl ocupă venerarea crucii, cu metanii și rugăciuni, cu scopul de a dobândi aprinderea dragostei lui Hristos ce se reflectă din lucrarea crucii. De asemenea este accentuată intervenția diavolilor în a-i ispiti pe asceți să părăsească singurătatea dar, mai ales, ajutorul îngerului păzitor, cu scopul de a-i încuraja în lucrarea pe care o au de îndeplinit. Mulți nu reușesc să ducă acest exercițiu al retragerii până la capăt din două motive identificate de autor – în primul rând pentru că, la dragostea firii pentru Domnul nu adaugă străduința și stăruința, ci se însoțesc de relaxare; în al doilea rând, pentru lipsa de experiență, adică cunoașterea firavă în zona vieții spirituale, voința subțire și inconsistentă, dar și dragostea măsurată față de Domnul. În acest context, autorul indică trei condiții obligatorii pentru săvârșirea acestui itinerariu – dorirea cea bună, lucrarea ostenelilor în tăcerea chiliei și necesitatea de a avea un părinte călăuzitor.

Cele două etape corespunzătoare trupului și minții vizează dobândirea unei inimi curate[25] ca topos pentru „rugăciunea curată"[26], „rugăciunea duhovnicească"[27] și „simțirea lui Dumnezeu"[28]. În acest cadru, ascetul se bucură de exersarea în lucrarea așa-numitelor „non-virtuți", deasupra obișnuitelor virtuți trupești sau sufletești, ca daruri

---

[24] Ci indicația de a face întrerupere chiar de la participarea la Liturghie în tot acest răstimp.

[25] ܕܟܝܘܬ ܠܒܐ.

[26] ܨܠܘܬܐ ܕܟܝܬܐ.

[27] ܨܠܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ.

[28] ܪܓܫܐ ܕܐܠܗܐ.

ale Duhului, care aduc cu sine întâlnirea cu dragostea desăvârșită a lui Dumnezeu și vederea luminii și slavei lui Hristos, prin descoperirea Duhului[29].

După această descriere a lucrărilor ce însoțesc perioada de retragere, ne vom referi în continuare strict la „terminologia isihastă" pe care Dadișo o invocă în elaborarea cuvântării sale. În primul rând, acesta vorbește despre „viețuirea liniștirii"[30], pe care o asociem în tradiția bizantină cu însăși „viețuirea isihastă", fără de care nimeni nu poate dobândi rugăciunea duhovnicească și simțirea lui Dumnezeu. Dadișo dă mărturie despre acest exercițiu de retragere din experiența sa proprie. Este nevoie de liniștire în vederea plânsului pentru păcatele personale, cunoașterii de sine, dobândirea curăției inimii și a liniștii minții și, în cele din urmă, a rugăciunii duhovnicești. Evocăm în acest context „Scrisoarea lui Mar Dadișo, despre isihie[31], către Abkosh", unde din titlu se indică această lucrare cuprinzătoare. În acest text scurt, argumentând patristic retragerea în singurătate, îl evocă pe Evagrie când indică necesitatea însingurării în vederea supunerii simțurilor și mai ales a unificarea minții, care primește impulsuri de la simțuri și, în cele din urmă, salvgardarea inimii de impulsurile exterioare. În continuare, îl invocă și pe Ava Arsenie cu maxima sa cunoscută: „Arsenie, fugi și păstrează tăcerea și rămâi în isihie".

În comentariul pe care acesta îl face acestei maxime implică, pe lângă termenul tradus cu isihie – șelia, care exprimă un mod de viață, o conduită în anumite cadre, cu durată prelungită până la permanență, mai apare și termenul „tăcere" – șetko[32], a limbii dar și a minții[33], care indică, într-o primă fază, o practică anume ce reclamă lipsa întâlnirilor și a comunicării dialogice cu alți asceți care petrec în singurătate sau se află în trecere. Retragerea se cere a fi totală, ceea ce presupune lipsa de reacție în cazul prezenței vreunui partener de dialog în proximitate. Însă scopul acesteia, într-o a doua etapă, este tocmai liniștirea și tăcerea minții. Singura „convorbire" acceptată este cea în rugăciune, folosind cuvintele, însă, și aici, mai indică este tăcerea

---

[29] A. Mingana, „Early Christian Mystics", p. 98.
[30] ܕܘܒܪܐ ܕܫܠܝܐ.
[31] ܥܠ ܫܠܝܐ.
[32] ܫܬܩܐ.
[33] Isaia 12, 6.

stând în fața Domnului. Autorul înșiruiește trei lucrări care se nasc una din cealaltă – liniștea naște meditația, iar meditația aduce osândirea de sine, condiția pentru lucrarea virtuților evidențiate sintetizator în număr de trei – rugăciunea neîncetată, alungarea gândurilor rele și asceza. Autorul și descrie cum se întâmplă aceasta: liniștirea și tăcerea conduc duhul omului să mediteze la sine însuși, înțelegând starea sa supusă păcatului, și de aici urmează că are nevoie să se elibereze de patimi și să lucreze virtuțile. Și se însoțește de rugăciunea neîncetată cerând ajutorul dumnezeiesc. Iar când înțelege că nu se poate odihni de la gânduri că nu se poate ruga neîncetat, se îndreaptă către lucrarea ascetică[34], care înlesnește drumul către dragostea lui Dumnezeu, și duhul se iluminează prin rugăciune.

În „Cuvântarea despre retragere”, Dadișo implică în prima parte a textului în același fragment câțiva termeni sugestivi pentru analiza noastră terminologică. Vom cita un scurt fragment cu indicațiile specifice: „Un singuratic care își părăsește chilia, liniștea, singurătatea și izolarea lui și iese fără discernământ ori de câte ori dorește, pentru a mânca, a bea și a conversa cu alții, dacă numai cu unul, nu este un singuratic, ci unul din doi; dacă cu doi, ar trebui să fie numit nu un singuratic, ci unul din trei; și dacă cu mulți, ar trebui să fie numit nu un singuratic, ci unul dintre mulți”[35].

Apar în acest text, pe lângă termenul la care ne-am referit deja – liniștea/ liniștirea (*șelia*), și cel de singurătate (*lhudayuta*)[36] și de însingurare/ izolare (*ihidayuta*)[37], care închid cercul terminologiei consacrate, specifice viețuiri în liniștire prezente la acest autor. Însă la fel de important este și termenul care îl descrie pe ascet – *ihidaya*[38], diferit de cel dintr-o comunitate – dairaya, cu aceeași rădăcină ca și ceilalți temeni utilizați, prezent în acest fragment, care indică atât viețuirea în singurătate, cu sens locativ, varianta siriacă pentru grecescul „monachos”, cât, mai ales, unificarea lăuntrică – cel cu min-

[34] Dadișo indică cele trei mari patimi și virtuțile opuse – pofta trupului cu postul, iubirea de arginți prin milostenie și trufia vieții cu rugăciunea; se indică de asemenea, vindecarea celor trei puteri ale sufletului (A. Mingana, „Early Christian Mystics”, pp. 244-5).

[35] A. Mingana, „Early Christian Mystics”, pp. 88-89.

[36] ܠܚܘܕܝܘܬܐ.

[37] ܝܚܝܕܝܘܬܐ.

[38] ܝܚܝܕܝܐ.

tea unificată, cu semnificație metodologică, după chipul Celui Unul-Născut, grecescul „monogenes"[39].

În ultima parte a acestei a doua secțiuni vom mai evidenția faptul că cei trei termeni analizați mai sus apar, în mai mult rânduri, împreună pentru a ilustra viața singuraticului într-o triplă exprimare – este nevoie de însingurare, în sensul locativ, ca formă de fugă față de lume, separare față de zarva acesteia. În continuare, aceasta cere tăcerea limbii, ca lipsă a convorbirilor, și, în cele din urmă liniștirea minții[40]. Vom evoca trei scurte fragmente pentru a argumenta această viziune. Pornim de la însăși definiția unui singuratic a cărui viețuire presupune practicile ascetice indicate mai sus. Dadișo afirmă: „Singura condiție obligatorie este aceea că un *singuratic* ar trebui să rămână în *singurătate* și *izolare*, pentru că, unul ca acesta care nu este în *izolare* și *singurătate,* nu este un sihastru"[41]. Într-un alt fragment, în vreme ce Dadișo argumentează tema în discuție făcând apel la Scriptură, la autori patristici, ba chiar și la filosofi, indică o înțelegere comună a acestora cu privire la practica retragerii isihaste și a descrierii acestei lucrări în termeni superlativi. Se întrebă retoric:

> De ce să amintesc doar de cărțile sfinte ale Vechiului și Noului Testament, sau de doctorii Sfintei Biserici și Părinții pustiului, care pretutindeni pun rânduială, învață și-i inspiră pe *singuratici* să primească mărețele osteneli ale *singurătății*, de vreme ce și filozofii, care au trăit înainte de venirea Domnului nostru în trup și care au acționat bine potrivit cu ceea ce au primit de la înțelepciunea firii, au învățat și ei despre *singurătate* și *tăcere* în termenii cei mai înalți și minunați?[42]

În cele din urmă, mai evocăm un fragment unde, din nou, apare același vocabular folosit pentru a descrie scopul și roadele unei astfel de viețuiri. Dadișo, citându-l pe Sfântul Vasile cel Mare care îi scria fratelui său Grigorie de Nyssa, afirmă limpede că fără însingurare, tăcere și fuga de lume, nici un ascet nu poate să primească cununa

---

[39] Pentru detalii a se vedea „Ihidaya", în *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, 2011, p. 208.

[40] La acest moment vorbim de patru „s" – solitude, seclusion, silence, stillness, pentru a desemna lucrarea ascetică isihastă.

[41] A. Mingana, „Early Christian Mystics", p. 88.

[42] A. Mingana, „Early Christian Mystics", p. 111.

vieții sihăstrești care este lucrarea virtuților celor mari: „Acesta (Vasile) i-a scris lui, cu dorința de a-i arăta că fără *singurătate*, *tăcere* și *izolare*, nu putea fi încununat cu ele (virtuțile), în felul acesta: *Chilia ta, dacă ți-o dorești, este câmpul tuturor acestor biruințe duhovnicești și câmpul de luptă în care aceste coroane sunt țesute*”[43].

Sfântul Marcu Ascetul la baza viziunii ascetice a lui Dadișo

În ultima secțiune a cercetării noastre vom încerca să identificăm, într-o analiză cantitativă, dar și calitativă, prezența Sfântului Marcu Ascetul în scrierile lui Dadișo, în cele două opere reprezentative evocate mai sus. În primul capitol al materialului nostru deja am indicat, în termeni generici, fundamentarea viziunii isihaste a lui Dadișo pe orientarea practică moștenită de la Sfântul Marcu, în defavoarea unei mistici în termenii excelenței, așa cum suntem obișnuiți la ceilalți autori siro-orientali, dar și la autorii filocalici, în general. În această ultimă parte vom da concretețe acestei idei, făcând apel la citările pe care Dadișo le face, subordonate temei în discuție, încercând să identificăm accentele pe care acesta le pune prin folosirea unei argumentații consecvente și fidele preluate din scrierile Sfântului Marcu.

În ce privește „Tratatul despre însingurare/ retragere”, numele Sfântului Marcu Ascetul apare de 16 ori, citându-l direct sau menționând numele său, alături de alți Părinți în argumentarea viziunii sale isihaste. Vom organiza aceste citări în trei secțiuni, asociate unor subteme ce țin de viziunea sa practică asupra viețuirii în liniștire.

„Tratat despre retragere”	Număr citări	Citate reprezentative
Observarea poruncilor în cele exterioare	6	*Când împlinim poruncile și respectăm rânduiala Laudelor, primim de la Domnul ceea ce ni se cuvine, adică, dacă nu disprețuim împlinirea slujbelor noastre şi rânduiala rugăciunilor noastre în singurătate, ci săvârșim aceste slujbe pe măsura puterii noastre, ne vor fi date zilnic putere și cunoștință, înțelegeri duhovnicești, mângâieri dumnezeiești și*

[43] A. Mingana, „Early Christian Mystics”, p. 110.

		biruință asupra patimilor și demonilor (84); *Singurătatea devine folositoare atunci când cineva se ferește de la lucrurile rele. Dacă primește ajutor dumnezeiesc în rugăciune pentru aceste patru virtuți, nimeni nu va fi mai iute decât el în căutarea sănătății desăvârșite* (120);
Trupul și disciplina minții	6	*Când mintea este întărită de Domnul prin puterea zelului ei, îndepărtează sufletul de patimile în care era prins mai înainte (118); Mintea nu poate ajunge la odihnă dacă trupul nu stă întru odihnă, și nici nu poate intra în fortăreața acestor patru virtuți fără singurătate și rugăciune* (120);
Tema rugăciunii în legătura cu lucrarea ascetică	4	*Dacă ai câștigat vreodată locul întărit al rugăciunii curate, să nu primești cunoștința cea materialnică, adusă de către vrăjmaș, ca să nu pierzi cunoașterea cea înaltă. Este mai bine să-l străpungi cu săgețile rugăciunii, și în felul acesta el să fie închis în singurătatea celor de jos, decât să îi acorzi timp să-și pregătească prada prin străduința de a ne distrage de la rugăciunea noastră împotriva lui* (85); *Oricine care, din lipsa de credință sau din pricina unei alte slăbiciuni, este incapabil să îmbrățișeze singurătatea, să se roage mereu și să primească încercările de dragul Domnului nostru, să învețe adevărul și să înainteze în puterile sale, osândindu-și propria sa naștere*(108).

În ce privește „Comentariul la Asketikonul lui Ava Isaia", Sfântul Marcu Ascetul este citat de 30 ori, așa cum indică traducătorul operei Rene Draguet în glosarul de la sfârșit[44]. Vom încerca o sistematizare după modelul celei de sus, pe linia subtemelor indicate în argumentarea viziunii practice a lucrării liniștirii la Dadișo.

[44] „De baptismo", de 12 ori; „Despre legea duhovnicească", de 3 ori; „Cuvântarea a patra", o dată; „Disputatio cum causidico", o dată; „Ex operibus iustificari", de 5 ori; „De penitentia", de 6 ori; la care se adaugă 3 citări neidentificate (cf. R. Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe*, p. 257).

„Commentaire du livre d'Abba Isaïe"	Număr citări	Citate reprezentative
Observarea poruncilor în cele exterioare	10	*Vederea Domnului nostru în Duhul este ascunsă în poruncile Sale* (20); *Cel care rămâne mult timp în lucrarea cea rea a vreunei patimi păcătoase, patima îl va supune; Diavolul se va depărta de el atunci când îi va oferi lui Dumnezeu lucrări demne de pocăință* (22); *Să nu disprețuim poruncile principale și generale prin cele care vin din harul Duhului pe care ni le-a dat la botez, arătând lucrarea sa, de acum nu în formă tainică și ascunsă, ci prin semne care se manifestă înlăuntrul inimii noastre* (38); *Altceva este împlinirea poruncilor și altceva este virtutea. Afirmăm că vorbim de practicarea poruncilor atât timp cât lucrăm ceva la poruncă, însă este și virtutea când ceea ce se face place adevărului însuși* (224);
Trupul și disciplina minții	5	*Poruncile mari sunt trei, și este imposibil ca acestea să fie împlinite fără retragere, și acestea sunt: curățirea gândurilor, rugăciunea neîncetată și suportarea dificultăților care pot să apară* (163); *Când un singuratic biruiește păcatele prin cuvinte și acțiuni atunci intră înlăuntrul inimii sale pentru a lupta cu păcatul care se naște printr-un gând în mintea sa, și cu care nu consimte, nu se întovărășește, nu se complace cu vreun gând vreunei patimi păcătoase, ci care, de la începutul punerii sale în mișcare și apariției sale în inimă, îl urăște, îl respinge și îl distruge prin lucrările rugăciunii; așa se arată cel care se luptă în acest mod pentru a-și curăța inima de păcat* (243);
Tema rugăciunii în legătura cu lucrarea ascetică	3	*Atunci când diavolul vede că mintea se roagă din inimă, trimite asupra ei ispite murdare, puternice și viclene, căci virtuțile cele mici nu se angajează să le distrugă prin furtuni puternice* (197); *Tu, așadar, cel botezat în Hristos, dă-i lucrării pe care tu ai primit-o puterea și să fii pregătit de arătarea Celui care locuiește și, ca urmare, Domnul nostru, potrivit promisiunii Sale, ți se va arăta în Duhul, precum El a zis* (218); *Dacă ai lacrimi la rugăciunea ta, nu te mândri; căci Hristos este Cel care s-a apropiat de ochii tăi: înlăuntrul tău ai văzut lumina* (228).

Concluzie

Scopul acestei cercetări în contextul anului dedicat rugăciunii și părinților isihaști a fost unul întreit. În primul rând, familiarizarea cu un autor apropiat ca geografie, timp și stil de Sfântul Isaac Sirul, puțin cunoscut în teologia românească, în interiorul unei tradiții patristici neîntrerupte. În al doilea rând, am evidențiat o terminologie isihastă la acest autor, indicând accentul practic pe care îl pune în practicarea unei vieți de retragere și liniștire. Iar în ultimul capitol am avut în vedere identificarea unei legături de inspirație între autorul filocalic foarte reprezentativ pentru viziunea sa practică – Sfântul Marcu Ascetul și dezvoltarea unei teologii ascetice specifice, în spațiul mai general al spiritualității siro-orientale al veacului al VII-lea.

Concluziile pe care le putem indica sunt dintre cele mai interesante. Le voi sintetiza în trei direcții. Mai întâi, la nivel de conținut, opera lui Dadișo Qatraya se înscrie într-o succesiune de tradiție atât cu literatura ascetică autohtonă, cât și cu cea bizantină, care i-a fost accesibilă. De aici putem identifica o a doua concluzie, din punct de vedere teologic și cultural, se poate argumenta că exista o cunoaștere consistentă în comunitatea siro-orientală de care aparținea a operelor autorilor bizantini și că multe din acestea au fost traduse în limba siriacă. Acest lucru denunță ideea unei separări radicale și definitive dintre cele două comunități, cel puțin la vremea la care facem referință. Iar în al treilea rând, legătura dintre Sfântul Marcu Ascetul și Dadișo îi oferă acestuia posibilitatea unei exprimări originale, în cheie practică (evagriană) a unei spiritualități isihaste, descrisă ca retragere, tăcere, separație și liniștire, față de accentul pus de autorii contemporani aparținători tradiției sale, cu o orientare mistică.

Rugăciunea – demersul decisiv pentru „accesul” la Dumnezeu – „Tehnică” de absorbție a unei energii supranaturale –

Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil TIA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

1. Rugăciunea – calea de a trata cu maxim respect emoționalul propriu

Psihologii, psihiatrii și – în general – exponenții științelor profane, precum și analiștii riguroși ai realității exterioare au abordat întotdeauna emoționalul (adică „irațional ul”, pentru unii, iar pentru alții, „supra-raționalul”) cu mare prudență și cu maxim respect, pentru că au constatat că este parte constitutivă fundamentală a ființei umane, iar în fiecare om există o poartă adâncă spre absolut; această poartă se situează la etajul emoțional al ființei umane. Fiecare om este și o cărare spre Infinit și o pistă autonomă spre Absolut. Nici un om nu este epuizabil, strict finit. Aura de mister care îl înconjoară pe orice individ e emanată de spiritul său, realitate de alt ordin decât cel material. Instrumentul prin care ne accesăm adâncurile propriei ființe este rugăciunea. Este o mare diferență între ceea ce este rugăciunea și ceea ce ar trebui să fie rugăciunea. Analizăm, mai întâi, idealul, pentru ca apoi să aruncăm o privire și la real.

Rugăciunea este **o stare interioară de conectare la realități supranaturale**, la Dumnezeu. Omul nu mai beneficiază în mod natural de această stare, din clipa căderii în păcat. Mai înainte de a ști cum se practică rugăciunea, omul îl percepe pe Dumnezeu drept un mare

necunoscut. Mai mult, până când nu se familiarizează cu anumite realități ale religiei, i se pare că este foarte posibil ca Dumnezeu nici să nu existe. Biserica și religiile, în general, proclamă marele adevăr universal că la simțirea lui Dumnezeu, la cunoașterea Lui, se ajunge doar prin rugăciune.

Rezultă de aici că **acest demers este capital pentru omul care vrea acces la Dumnezeu**; totul este ca omul să învețe cum se realizează. Piedici în calea acestui proces sunt; menționăm doar una: pentru unii, termenul de „rugăciune" pare compromis, căci pare o cerșeală a unor lucruri de care omul ar trebui să se îngrijească pe alte căi; să nu aștepte să primească din cer, ci să muncească să obțină prin propriul efort ceea ce dorește.

Rugăciunea îl duce pe om la **o stare de simțire a lui Dumnezeu**, cu întreaga ființă. Ea angajează atât etajul cognitiv, cât și etajul emoțional. Rugăciunea este diferită de „meditație", pentru simplul fapt că ea nu este doar o reflecție la lucrurile esențiale ale vieții („A te ruga înseamnă a medita la sensul vieții" – spunea Ludwig Wittgenstein), ci este simultan și o invocație: omul cere harul, absoarbe prin rugăciune harul, deci nu doar constată ce fel de raport are cu Creatorul, ci și se poziționează față de El receptiv, ca cel dispus să primească ceva foarte prețios și util evoluției lui. Vom defini rugăciunea deci și ca pe o **stare de absorbție a unei energii de dincolo de lume**, a harului, energie având o importanță capitală pentru starea de bine a omului și pentru gestionarea inteligentă a problemelor curente ale vieții.[1]

Este adevărat, până ajunge omul să practice acest tip de rugăciune, împlinitoare și oxigenantă, trebuie să parcurgă un traseu de exersare, de antrenare. Pe de o parte e important să știe să își selecteze gândurile, pentru că fiecare gând este purtătorul unei energii

---

[1] Rugăciunea autentică (respectiv cea care îşi împlinește scopul: întâlnirea cu Dumnezeu) are exigențele ei. Ea nu se realizează în mod automat, fără anumite eforturi umane. Rugăciunea adevărată presupune prezența Duhului lui Dumnezeu, care El însuși se roagă „în suspine negrăite" (Romani 8, 20), în templul acesta, care este trupul nostru. Deci rugăciunea adevărată este condiționată de venirea Duhului Sfânt, de o „pogorâre" a Duhului Sfânt făcută asupra fiecăruia, în mod individual. Această a treia Persoană a Sfintei Treimi, care a fascinat dintotdeauna Orientul Ortodox, este Cea care îl face simțit pe Dumnezeu omului. Este „vehiculul" Dumnezeirii. G. Georgiu – T. Tia, *Despre mântuirea sufletului în era post-industrială,* ed. Info, 2002, p. 23.

anume; nu orice gând este deci favorabil stării profunde de rugăciune, căci unele gânduri împrăștie, nu adună, pe de altă parte trebuie să lucreze și cu etajul emoțional, căci pe acest tărâm se situează simțirile. Ideală este – din acest punct de vedere, Rugăciunea Inimii, căci ea se articulează pe ritmul respirației și se practică însoțită de un metanier cu rol de menținere a atenției bine ațintite asupra scopului.[2]

Până se ajunge la starea de performanță în rugăciune, se trăiește experiența „noviciatului”, a uceniciei, a formării spre rugăciune. Această etapă de inițiere este presărată cu elemente specifice: contează poziția corpului (stăm în genunchi), facem semnul sfintei cruci, facem închinăciuni sau metanii (din nou, participarea plenară a trupului) etc. De fapt, în această fază, de multe ori trupul arată în exterior o evlavie pe care poate încă nu o avem în interior sau o avem într-o măsură foarte mică, dar dorim să o întețim, să o fortificăm, să o consolidăm. Între trup și suflet este o atât de intimă legătură[3], încât nu se cuvine să ignorăm sudura lor puternică pentru intervalul cât trăim pe pământ. Se influențează reciproc enorm. Există multe studii științifice care analizează efectele meditației și ale rugăciunii asupra organismului.[4]

---

[2] Rugăciunea inimii, una din capodoperele spiritualității răsăritene ortodoxe, este de fapt o permanentizare a stării de simțire a lui Dumnezeu, fapt realizat prin intermediul unei scurte invocații rostite pe ritmul respirației: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!” - invocație care „impregnează” ritmul biologic al trupului. Această rugăciune presupune coborârea minții în inimă, respectiv disciplinarea intelectului. (n.n.)

[3] Din punct de vedere medical, anumite studii psihosomatice demonstrează faptul că meditația îmbunătățește starea generală a sănătății: amplifică activitatea sistemului parasimpatic, aducând organismului o stare de relaxare. Influențează fluxul normal al undelor cerebrale, potențând undele alfa și beta ale creierului, care sunt în relație cu stările de relaxare. Cel care dedică în fiecare zi rugăciunii sau meditației – practicate într-un spațiu liniștit – măcar 20 de minute, are cu 50% mai puține posibilități de a se îmbolnăvi. Giacomo Dacquino, *Se questo e amore. Consocersi meglio per imparare a farsi amare*, Edizioni Oscar Mondadori, Milano, 2006, p. 76.

[4] Profesorul Herbert Benson de la Harvard a subliniat că bolile provocate de stres se pot evita sau însănătoși și prin meditație religioasă. Tocmai de aceea, în lumea americană, societățile de asigurări reduc la o treime prețul pentru polițele de asigurare persoanelor care demonstrează că practică meditația, întrucât între asigurați s-a constatat o scădere cu 50% a internărilor pentru boli cardiorespiratorii și tumorale. Meditația este și un remediu pentru hipertensiunea arterială, normalizând valorile cortizonului. În timpul meditației se reduce consumul de oxigen și cel ener-

2. Rugăciunea autentică generează echilibru mintal

Esența religiei ca experiență psihică presupune credința în entități supranaturale care au puterea să influențeze evenimentele din lume; cu ele se poate intra în contact prin intermediul rugăciunii și al unor ritualuri; toate acestea presupun o viziune despre viață cu amplitudine transcendentă. „Rolul nostru aici este să creștem spre divin, iar această creștere este supravegheată îndeaproape de ființele din lumea de deasupra, ființe care corespund conceptului cultural de „îngeri".[5] Rugăciunea – în toate tradițiile religioase – este un act de relație cu Dumnezeu și presupune credința.

Pentru cei mai mulți oameni neexperimentați în lumea credinței, rugăciunea înseamnă doar „a cere": **o rugăciune oportunistă, utilitaristă, comercială, din care lipsește dimensiunea emoțională** care este contactul profund, dăruirea sinelui lui Dumnezeu, recunoștința, dispoziția spre ascultare. În momentele de frică sau de mare încercare ea este normală, atât pentru indivizii maturi, cât și pentru cei imaturi din punct de vedere psiho-afectiv. Dar, dacă **rugăciunea se reduce la o simplă instanță de emergență, episodică și tranzitorie**, ea se demonstrează a fi expresia unei religiozități imature. Există credincioși care văd în Dumnezeu doar o instanță de recurs, căreia să i te adresezi pentru solicitări, dorințe, nevoi. Mesajul din rugăciune este – de obicei – un disperat „SOS". Credința însă nu naște doar această formă de raportare la Dumnezeu.

Există rugăciuni cu un coeficient emoțional mult mai pronunțat, în care omul cere cunoaștere, înțelegerea lumii, accesul la profunzimile sinelui, ajutor pentru a se face mai bun. În aceste condiții, rugăciunea precede și consolidează credința, nu doar e un efect al credinței. Cei lipsiți de maturitate psiho-afectivă se roagă într-o manieră repetitivă, fără angajare interioară, înaintea meselor principale și seara și dimineața, totul fiind formal. Cei experimentați, practică o rugăciune care construiește intimitatea cu Dumnezeu, o rugăciune terapeutică, uneori un dialog personal, colocvial, participativ cu Dumnezeu.

---

getic, în general, încetinește ritmul cardiac și viteza ritmului respirator. Giacomo Dacquino, *Se questo e amore. Consocersi meglio per imparare a farsi amare*, Edizioni Oscar Mondadori, Milano, 2006, p. 79.

[5] *Ibidem.*

La Dumnezeu nu trebuie să te adresezi doar în caz de necesitate. „Doamne, învață-ne să ne rugăm!" (Lc. 11,1).

3. Rugăciunea are efecte medicale cuantificabile științific

Rugăciunea este un adevărat medicament; nu substituie alte medicamente, dar un bolnav care este și credincios poate apela la acest **adjuvant terapeutic** care-l face să se simtă mult mai bine decât se simt cei care nu-l au. Rugăciunea este și o **tehnică antistres**. Seninătatea și armonia spirituală asiguratoare și hrănită de credință, de rugăciune și de participarea la slujbele sfinte sunt generatoare de bunăstare psiho-fizică. Când cineva lucrează și acționează în direcția împlinirii unui proiect de viață în cadrul căruia Dumnezeu ocupă primul loc, dobândește o asemenea seninătate și forță interioară, cum nu pot fi nicidecum dobândite de pe urma unei imense satisfacții materiale sau de pe urma unor plăceri pământești.[6]

Statisticile din lumea occidentală arată că viețuitorii din mănăstiri sunt mult mai longevivi, cu o vârstă medie de aproximativ 90 de ani; acest fapt se datorează stresului scăzut, liniștii, ritmurilor constante de viață, alimentației frugale, sărace în proteine animale și bogată în proteine vegetale, cu perioade de post; o adevărată „beauty farm" spirituală, dezintoxicantă. Rugăciunea spusă înainte de masă are nu doar o valoare spirituală, ci este și o optimă normă igienică, o pauză de reculegere utilă, care reduce anxietatea și permite asimilarea hranei cu mult calm.[7]

---

[6] Giacomo Dacquino, *Se questò e amore. Consocersi meglio per imparare a farsi amare*, Edizioni Oscar Mondadori, Milano, 2006, p. 99.

[7] Prin rugăciune dobândim o putere de iubire care vine de dincolo de noi. Nu suntem noi sursa acestei iubiri, ci doar un „instrument" pus la dispoziția lui Dumnezeu pentru a revărsa între oameni iubirea Lui. Acest lucru i-a scăpat din vedere, din nefericire, marelui filosof Feuerbach. Acesta milita cu patos pentru „transformarea oamenilor din iubitori de Dumnezeu în iubitori de oameni"; el considera că iubirea de Dumnezeu este în contrasens cu iubirea de oameni. Dumnezeu însă – ne învață creștinismul – este sursa iubirii din lume. Oamenii nu se pot iubi între iei dacă nu-şi trag seva acestei iubiri din Dumnezeu însuși. Sfântul Isaac Sirul spunea: „Nu căuta să faci deosebire între cel vrednic şi cel nevrednic, ci toți oamenii să fie pentru tine deopotrivă în bunătatea ta. Căci în acest fel îi vei putea atrage spre bine pe cei nevrednici. Domnul Însuși a stat la masă cu vameșii și desfrâna-

Cercetări de la Universitatea din Durham (Carolina de Sud) au evidențiat statistic faptul că bătrânii cu interese religioase se îmbolnăvesc cu o frecvență inferioară celor care nu merg constant la biserică, confirmându-se astfel faptul că este foarte important să fii susținut în viață de motivații puternice. Practica religioasă are o importanță capitală pentru echilibrul mintal, contribuind la unificarea diferitelor instanțe psihice. Credinciosul este – în general – mai puțin agresiv, suportă mai ușor dificultățile, are încredere în viață, beneficiază de multă stabilitate emoțională; în plus, are mai multe posibilități de a metaboliza durerea, întrucât o acceptă ca pe o valoare meritorie pentru viața eternă. Religia îl ajută astfel să treacă mai ușor peste suferințe, să depășească obstacolele, **permițându-i să aibă o stare pronunțată de siguranță, seninătate și pace interioară.**[8]

Sănătatea și însănătoșirea în cazul bolilor sunt deci influențate de speranța religioasă a pacientului. Credința poate fi terapeutică pentru că sistemul imunitar este influențat de stările mentale ale omului. În plus, „a crede" înseamnă să ai o intensă încredere într-o entitate superioară care garantează securitate, dă siguranță; credința declanșează mecanisme biologice care se verifică în urma administrării unui „placebo".

Din punct de vedere medical, anumite studii psihosomatice demonstrează faptul că meditația îmbunătățește starea generală a sănătății.[9] Profesorul Herbert Benson de la Harvard a subliniat că bolile provocate de stres se pot evita sau însănătoși și prin meditație religioasă.[10] Tocmai de aceea, în lumea americană, societățile de asi-

---

tele și nu i-a desconsiderat pe cei nevrednici pentru ca să-i atragă pe toți la frica de Dumnezeu". G. Georgiu – T. Tia, *op. cit.,* p. 35.

[8] Giacomo Dacquino, *Se questò...* p. 99.

[9] Amplifică activitatea sistemului parasimpatic, aducând organismului o stare de relaxare. Influențează fluxul normal al undelor cerebrale, potențând undele alfa și beta ale creierului, care sunt în relație cu stările de relaxare. Cel care dedică în fiecare zi rugăciunii sau meditației – practicate într-un spațiu liniștit – măcar 20 de minute, are cu 50% mai puține posibilități de a se îmbolnăvi. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2000, p. 166.

[10] **Acțiunea este eficientă, în schimb meditația este înțelepțitoare.** Uneori, timpul cel mai prețios este cel sustras productivității exterioare în avantajul celei interioare. Omul cu adevărat înțelept își rezervă spațiu pentru introspecție, pentru a descoperi timpul, nu ca presiune în direcția prestării, ci ca **moment de îmbogățire lăuntrică, ca deschidere spre transcendent**. Dialogul cu tine însuți te ajută

gurări reduc la o treime prețul pentru polițele de asigurare persoanelor care demonstrează că practică meditația, întrucât între asigurați s-a constatat o scădere cu 50% a internărilor pentru boli cardio-respiratorii și tumorale. Meditația este și un remediu pentru hipertensiunea arterială, normalizând valorile cortizolului.[11] În timpul meditației se reduce consumul de oxigen și cel energetic, în general, încetinește ritmul cardiac și viteza ritmului respirator.[12]

Se merită să te oprești pentru a explora, a descoperi și a te armoniza cu vocile interne, pentru a călători pe culoarele interioare și pentru a elabora răspunsuri la problemele adevărate. Meditația răspunde, de fapt, la o căutare de spațiu interior, și e specifică fiecărui popor și fiecărei generații.[13] A te opri pentru a medita la propria viață și la tot ceea ce nu este material și contingent nu doar că oferă spațiu spiritualului, dar contribuie și la eliminarea gândurilor toxice[14], a preocupărilor devastatoare și a tensiunilor inutile care consumă multă energie interioară.

---

să-ți păstrezi sau să-ți regăsești seninătatea, permite controlul stărilor emoționale, îți permite să-ți identifici defectele personale, să dobândești încredere în propriile mijloace de corecție, să înfrunți cu mult curaj dificultățile și încercările vieții de zi cu zi. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2000, p. 167.

[11] Cel care știe să mediteze și să se roage nu va mai fi victima nevrozelor. De aceea ar trebui rezervat în fiecare zi un spațiu temporal pentru meditație. Nu se poate construi corespunzător propria identitate neglijând spiritualitatea; aceasta hrănește creierul, inima și trupul, adică gândirea, sentimentul (și are chiar simptome fizice). De aceea călugării – mai înainte de a ieși în lume – dedică o oră rugăciunii, contemplației, necesară pentru a înfrunta greutatea plonjării în imanent. Idem, *Bisogno d'amore. Superare l'immaturità psicoaffettiva,* Mondadori, 2002, p. 72.

[12] Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2000, p. 167.

[13] „Am fost împărat peste Israel, în Ierusalim. Mi-am pus inima să cercetez şi să adâncesc cu înțelepciune tot ce se întâmplă sub ceruri: iată o îndeletnicire plină de trudă, la care supune Dumnezeu pe fiii oamenilor. Am văzut tot ce se face sub soare; şi iată că totul este deşertăciune şi goană după vânt! Am zis în mine însumi: „Iată că am sporit şi am întrecut în înțelepciune pe toți cei ce au stăpânit înaintea mea peste Ierusalim şi mintea mea a văzut multă înțelepciune şi ştiință". Mi-am pus inima să cunosc înțelepciunea şi să cunosc prostia şi nebunia. Dar am înțeles că şi aceasta este goană după vânt. Căci unde este multă înțelepciune, este şi mult necaz, şi cine ştie multe are şi multă durere." (Ecleziast 1,12-18)

[14] Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2000, p. 167.

Boala, suferința, moartea, toate fac parte din viață. Ele sunt importante prin ele însele, ca lecții pe care le primește omul, de-a lungul existenței sale pe acest pământ al încercărilor. Mai importantă însă, este reacția noastră, ca ființe raționale și cu simțire afectivă, față de aceste realități interpelante. Iată ce ne învăța Sfântul Ambrozie despre o adecvată atitudine a omului față de durerile vieții: *„Dacă nevoia o cere, un om înțelept va primi cu bucurie neputința trupească, dându-și chiar și întregul său trup la moarte pentru Hristos. (...) Dacă sănătatea lui va fi afectată, acest om nu se va simți rănit în suflet sau sfâșiat de suferința trupească. El este mângâiat de lupta pentru desăvârșirea în virtuți."*[15]

4. Rugăciunea – tehnică a depășirii perpetue de sine

Întemeietorul psihanalizei considera că nevoia de religie este, de fapt, o nevoie de protecție, de consolare, de putere, nevoie care-l definește ontologic pe om, iar ideea de „Dumnezeu" nu ar fi altceva decât consecința unei iluzorii proiecții a imaginii infantile a tatălui. Cu alte cuvinte, lucrurile merg perfect când copilul este mic, și tatăl pământesc satisface deplin nevoia lui de protecție, apărare, consolare, putere. În clipa în care copilul crește, constată că tatăl său pământesc nu mai corespunde nevoii lui de proiecție, și el – devenind adult – își inventează un alt tată în cer, dincolo de lume, care să-l protejeze și să-i satisfacă pe mai departe această nevoie; acest „tată ceresc" este de un nivel mult mai înalt, ceresc, și situat într-un „dincolo".

Deci, toate religiile ar fi iluzorii, căci doctrinele lor încearcă să satisfacă la nivel imaginar o dorință sau o nevoie umană. Astfel, el consideră religia drept o nevroză universală, căci ea ar proveni dintr-o iluzie intra psihică, iar credinciosul ar fi un nevrotic, adică un imatur din punct de vedere psihologic.[16] Deci, totul se învârte în jurul unei nevoi ontologice a ființei umane, de protecție, de consolare, de putere. Această nevoie Îl creează pe Dumnezeu, Îl inventează, Îl proclamă. Iar atât timp cât îți păcălești ființa că ar exista El, te menții

---

[15] Sfântul Ambrozie, *Scrieri exegetice,* cf. Învățătura Sfinților Părinți despre boală. Rugăciuni pentru bolnavi, (f.a.), Galați: Editura Egumenița, București: Editura Cartea Ortodoxă, p. 5.

[16] Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 98.

într-o nevroză; când te eliberezi de această nevoie, o satisfaci cum poți, pe cont propriu, nu mai ai nevoie de El, căci ești tu însuți un mic dumnezeu.

Problema este doar că – vom observa noi – această nevoie e nesățioasă, ontologică, devoratoare: cine-a pus-o în noi? Cât de protejați suntem noi în fața morții, a suferinței și a durerii? Cât de consolați putem fi în fața morții cuiva foarte apropiat, plecat dintre cei vii cu mult înainte de vreme? Extrem de puțină consolare, dacă apelăm la doctrinele și ideologiile pământești. **Câtă putere putem agonisi pe Pământ, încât să ne simțim invulnerabili în fața oricărei posibile nenorociri?** Aproape deloc! Puterea pe care o putem dobândi pe pământ este una perisabilă, trecătoare, alunecoasă, topindu-se repede sau transferându-se foarte repede (când ea există) la un altul.

Deci, la o analiză atentă, descoperim în noi o foame care nu pare să aibă perspective de sațiere mulțumitoare. Dacă am fi doar animale și Dumnezeu nu există, nu ar cam trebui să ne mulțumim cu statutul acesta? De ce atunci ceva din noi ne invită să ne transcendem, să vrem lucruri „de dincolo” și „mai presus” de noi? Parcă suntem programați pentru această depășire de sine.

Deci **lucrurile stau exact invers față de cum a spus Freud:** nu noi L-am inventat pe Dumnezeu, ci El ne-a inventat pe noi: iar foamea din noi e o foame de energia lui Dumnezeu – Creatorul, și energia Lui e dragostea. Odată coborâtă în viața noastră, ea ne face să ne simțim și protejați, și consolați, și plini de putere. **Dragostea este multă putere**. Iar dacă nu acceptăm această energie în viața noastră, suntem exact în stadiul lui Adam, care trăia tensiunea suspiciunii, la sugestia diavolului: „...o fi Dumnezeu bun sau un înșelător, Care nu vrea binele omului, ci-l trage pe sfoară?”.

5. Rugăciunea: o formă atipică de auto-psihoterapie

Care este experiența duhovnicească sănătoasă? Aceea care are în epicentru rugăciunea; aceea care are în grijă și rănile din inconștient ce afectează negativ viețuirea spirituală de zi cu zi; trebuie avute în atenție de fiecare om impedimentele inconștiente la trăirea duhovnicească deplină, care pot obstacola experiența mistică profundă, detur-

nând omul permanent spre abordări imature din punct de vedere psihologic uman.

Suntem cu toții constrânși să trăim într-o societate plină de agresivitate: o agresivitate subtilă, camuflată sau explicită, eclatantă. **Agresivitatea se răspândește și se multiplică precum o metastază.** 1. Agresivitatea editorială, prezentă în multe ziare, în care titlurile articolelor și a informațiilor furnizate sunt gândite să nască stupoare (dar care, inevitabil, vor genera frică celor mai fragili); 2. Agresivitatea televizată, care preferă să expună, cu predilecție, accidente, crime, violuri; toate, dovezi ale unui civilizații bolnave; răul fascinează, dă fiori, produce palpitații omului căzut; cu cât e mai căzut, cu atât se hrănește mai mult cu răul din jur! 3. În spațiul virtual, pe internet, tot mai multe știri, tot mai puțin adevăr, tot mai mult spectaculos, tot mai puțină decență; tot mai multă mediocritate, tot mai puțină excelență, performanță. 4. Chiar și spoturile publicitare, animate de oameni frumoși, fericiți și împliniți, bogați și mulțumiți, exercită un fel de agresiune față de toți care nu se regăsesc în situația lor, adică se percep ca săraci, urâți, nefericiți, vulnerabili, nesiguri etc.

Este extrem de importantă cunoașterea motivațiilor inconștiente ale acțiunilor omului; rugăciunea și psihoterapia nu sunt doar metode de îngrijire, ci și **mijloace de cercetare care explorează cele mai adânci straturi ale ființei umane.** S-au creat astfel postulatele pentru o psihopedagogie pastorală care să țină cont de dimensiunea dinamică – conștientă și inconștientă – a personalității umane.

Nu există contradicție între psihologia adâncurilor și experiența credinței, deoarece amândouă au drept obiectiv adevărul; nu există nici incompatibilitate intrinsecă, căci amândouă contribuie la a-l face pe om mai bun: a-l elibera, nu a-l aservi, nicidecum a-l distruge. Cele două sunt destinate să se întâlnească. Un parcurs complementar, cu un respect reciproc constant – aceasta este calea care aduce rod. În plus, **dacă separăm știința de credință, vom vedea cum prima se va regăsi lipsită de morală, iar a doua, de înțelepciune**. De aceea știința trebuie să fie foarte smerită, căci nu tot ceea ce este din punct de vedere științific posibil, este și licit, cu atât mai puțin moral. Iar o credință lipsită de știință, de rațiune, de abordare inteligentă a situațiilor, se va dovedi drept toată, sterilă, fără putere de a convinge, blocată în banal.

Psihoterapia autentică nu constituie niciodată un atentat la vocația religioasă; dimpotrivă, adevărata psihoterapie constrânge la a cerceta cu mai mare grijă conduita religioasă pentru a o curăți de elementele imature, ca de exemplu **pretenția abuzivă de confiscare a adevărului**. **Adevărul este un perpetuu parcurs, nu o destinație confiscabilă**, nu o redută ce se poate cuceri odată pentru totdeauna. Credincioșii nu trebuie să rămână prizonieri ai propriilor lor imaturități. Accesarea propriului inconștient predispune la creștere, le evoluție, la depășirea blocajelor ce apar pe traseul evoluției duhovnicești.

Omenirea este urmărită permanent din spate de durere, și reacțiile ei la aceasta pot fi de: revoltă, disperare, iar alteori de resemnare și senină acceptare.[17] Societatea contemporană, în schimb, este caracterizată de refuzul ferm al suferinței fizice și psihice. Cultura creștină, de-a lungul a secole, i-a conferit acesteia o valoare mântuitoare, tocmai pentru că nu existau mijloace pentru a o îndepărta. Nu întotdeauna pacientul poate să înțeleagă sensul durerii sale.

Durerea, pentru a fi depășită, are nevoie să fie recunoscută, acceptată, ascultată.[18] În aceste condiții, se distilează ceva pozitiv. Nu te poți sincroniza cu duererea altuia dacă tu însuți nu ai plătit, pe propria-ți piele, biletul suferinței. Empatia, solidaritatea, dragostea se nasc de pe urma compasiunii, a participării la aceeași problemă, boală, necaz. Năvălirea suferinței în viață se poate opri sau diminua prin gesturi mici, expresie a dragostei: o îmbrățișare afectuoasă, un mic dar, un telefon într-o zi de sărbătoare (când singurătatea este resimțită mai puternic).[19]

---

[17] În trecut, exista în Biserica Occidentală cu precădere, o „mistică a durerii". Biserica avea un discurs public, o retorică a suferinței, conferind acesteia un rol meritoriu. Se pare însă că mulți dintre cei care luni sau chiar ani au suferit greutăți insuportabile, la final s-au demonstrat a fi foarte deprimați și slăbiți și în credință. Idem, *Bisogno d'amore. Superare l'immaturità psicoaffettiva,* Mondadori, 2002, p. 75.

[18] Experiența duhovnicească ne spune însă că nici o durere nu este inutilă dacă e văzută – precum în școala primară, drept „învățătoare". Soluția ar fi să căutăm împreună cu suferindul să-i găsim remediul, dar să o acceptăm ca parte a vieții. E foarte important să învățăm **să reglăm intensitatea durerii**, făcând în așa fel încât forțele constructive să prevaleze asupra celor distructive. Să o folosim pentru a-i înțelege pe ceilalți, când o privire, un gest, o lacrimă, o frază exprimă suferința care nu se mai poate transforma în speranță. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2000, p. 172.

[19] E foarte important să facem distincția dintre durerea pasivă (consecință a unei suferințe intrinseci existenței, datorate unor evenimente exterioare imprevizibile

Ușurarea durerii este o datorie pentru medic și un drept pentru pacient. Terapiile paliative, care gestionează nu vindecarea, ci înfrângerea în lupta cu boala, trebuie să-l însoțească pe cel bolnav, care rămâne până în ultima clipă a vieții o ființă umană capabilă să ofere ceva semnificativ celorlalți, de aceea Dumnezeu l-a lăsat printre noi până în respectivele momente. Experiența duhovnicească constituie o colosală valoare pozitivă în toleranța durerii. Credința nu elimină durerea, dar îl ajută pe omul să o suporte mai ușor, e un fel de analgezic spiritual, în timp ce necredinciosul suferă mai mult, deoarece nu conferă nici o semnificație mântuitoare suferinței.[20]

Încheiere: O civilizație analfabetă la capitolul „rugăciune"

Progresul tehnologic nu s-a suprapus unui progres psiho-afectiv. În lumea occidentală, o foarte accentuată dezvoltare rațional-tehnologică a fost corelată unei eroziuni a țesutului emoțional și a limbajului afectiv, ajungându-se la o înstrăinare, la o alienare: se fac discursuri erudite (politice, științifice, culturale), dar care nu mai sunt capabile să transmită emoții. Cuvintele și-au pierdut enorm din potențialul lor comunicativ, reducându-se la formalități plicticoase.

Tulburările psiho-afective sunt dificil de reperat, dar sunt mult mai răspândite decât se crede. Oamenii au tendința să-i considere pe

---

și necontrolabile) și durerea activă (durerea voluntară pe care omul însuși și-o provoacă, lui însuși sau altora). Multe suferințe sunt, de fapt, provocate de comportamente imature, și s-ar fi putut evita dacă ar fi existat mai multă înțelepciune și respect, în loc de indiferență și refuz. Chiar și durerea inevitabilă, când e trăită cu maturitate psihică, adică cu demnitate și nu cu disperare infantilă, ne ajută să evoluăm! Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2000, p. 173.

[20] **Fiecare am întâlnit durerea de-a lungul vieții, presărată cu generozitate în jur**; dacă am avut ochi să vedem: suferința unui copil, moartea unui tânăr, violențe contra firii; nedreptatea nejustificată, fără explicații, de asemenea. Nu e ușor să găsești cuvinte și motivații pentru părinții rămași fără un copil, cu ochii plini de lacrime neputincioase. Pentru că orice răspuns trebuie să fie pe mintea lor, pe nivelul lor de percepție a realității, pe măsura agoniselii lor psiho-duhovnicești. Nici o doctrină nu este suficientă pentru a oferi acestora atunci alinare, confort interior. Dar este la fel de greu să aduci mângâiere creștină acestora, dacă ani în șir Dumnezeu a fost ținut la distanță de ei: L-au silit pe Dumnezeu la tăcere în viața lor! Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2000, p. 174.

alții mai fericiți decât sunt ei, dar aceasta pentru că nu știu decripta durerile ascunse în viețile altora. Faptul că cei bolnavi sub aspect psiho-emoțional sunt tot mai mulți e arătat de faptul că **70% dintre cei care recurg la un psihiatru o fac nu pentru boli psihice consacrate, ci pentru un inconfort devastator al vieții lor**, pentru o paralizie a entuziasmului, pentru o dispariție a bucuriei de a trăi. Cei mai mulți sunt dezamăgiți în dragoste sau de locul de muncă. Așa că psihiatrii sunt siliți să cam iasă din schemele psihiatriei clasice pentru a intra mai mult în universul trăirilor afective.

E multă foame de iubire, de căldură, de întoarcere la o „vatră primitoare", la un cuib cald al iubirii, la un „generator" gratuit și dezinteresat de dragoste. Animați de dorința de unitate, de comuniune, cei singuri, cei separați, cei divorțați, caută marea iubire, o valoare pierdută, în care și sexualitatea are o anumită importanță, dar nu cea capitală. Niciodată ca astăzi nu s-a dat atâta importanță iubirii, și niciodată nu a fost trăită cu atâta precauție și frică de faliment. Sunt foarte mari așteptările vizavi de iubire, adeseori urmate de la fel de multe dezamăgiri. Aceasta pentru că cei mai mulți oameni sunt **analfabeți afectivi, nu știu iubi! Le lipsesc cuvintele pentru a comunica dragostea, gesturile pentru a o transmite, inteligența pentru a o alimenta**.

În toate și din toate cele spuse, transpare ca o coloană de aur a lumii, ca un alt fel de *axis mundi,* rolul și statusul de pilon desăvârșit în urcușul duhovnicesc, al rugăciunii. *„Rugăciunea este,* după Sfântul Grigorie Sinaitul, *predică a apostolilor, lucrarea credinței, sau – mai degrabă – credință nemijlocită, ipostas al celor nădăjduite, iubire lucrătoare, mișcare îngerească, putere a celor netrupești, lucrare și desfătare a acestora, vestea cea bună a lui Dumnezeu, înștiințare a inimii, nădejde a mântuirii, semn al curăției, simbol al sfințeniei, cunoaștere a lui Dumnezeu, arătare a botezului, curăție a băii, arvună a Sfântului Duh, îmbrățișare a lui Iisus, bucurie a sufletului, milă a lui Dumnezeu, semnul bunei-înțelegeri, pecete a lui Hristos, rază a Soarelui duhovnicesc, adeverire a creștinismului ortodox, manifestare a împăcării cu Dumnezeu, har al lui Dumnezeu, înțelepciune a lui Dumnezeu, început al înțelepciunii omenești, arătare a lui Dumnezeu, lucrare a călugărilor, viețuire a sihaștrilor, motiv de liniștire, mărturie pentru patria îngerească. Și ce altceva mai mult să spunem!? Rugăciunea este Dumnezeu, Cel care lucrează toate în toți, prin aceea că este Una, lucra-*

rea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, Cel care lucrează toate în Iisus Hristos."[21]

Rugăciunea este calea prin care Dragostea se poate revărsa abundent în ființa noastră!

[21] Sfântul Grigorie Sinaitul, *137 de capete folositoare,* în *Filocalia greacă,* Vol. 4, Editura Astir, pag. 51.

Tefilah ve Hochma – rugăciune și mărturisirea credinței în TaNaKh

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan CHIRILĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Hotărârea patriarhală care decretează anul 2022 drept „Anul omagial al rugăciunii în viața Bisericii și a creștinului" și tema generală a conferinței facultății noastre („Rugăciunea – inima Bisericii") ne oferă posibilitatea de a reflecta asupra modului în care este înțeleasă și realizată rugăciunea în Sfânta Scriptură. Din acest considerent am găsit de cuviință că este important să scoatem în evidență specificitatea pe care rugăciunea o are în Vechiul Testament. Această temă a fost abordată de către bibliștii români care s-au străduit să definească rugăciunea și să-i contureze sensul[1], să identifice semnificațiile ei eshatologice[2], să analizeze contextul și implicațiile teologice ale unor rugăciuni reprezentative[3], să sublinieze aspectele esențiale ale rugăciunii

[1] Emilian Cornițescu, „Sensul rugăciunii după Vechiul Testament", în: *Ortodoxia* (1983), 3, pp. 387-404; Petre Semen, „Rugăciunea – audiență divină", în: *Teologie și Viață* (1992), 11-12, pp. 168-175; Ion Reșceanu, „Aspecte ale concepției despre rugăciune în Vechiul Testament", în *Analele Universității din Craiova. Teologie* IV (1999), 4, pp. 42-52; Teodor Baba, „Sensul rugăciunii relevat în Vechiul Testament", *Teologia* (2008), 1, pp. 123-144.

[2] Ioan Chirilă, „Semnificația eshatologică a rugăciunii iudaice", în: *Cercetări biblice – Anuarul Uniunii Bibliştilor din România, Sibiu* (2014), pp. 23-30.

[3] Teodor Burcuş, „Rugăciunea lui Solomon la sfințirea templului şi caracterul ei universalist", în: *Studii Teologice* (1967), 3-4, pp. 173-188; Alexandru Isvoranu, „Rugăciune *şi* teologie biblică în teofania de pe muntele Horeb", în: *Mitropolia Olteniei* (2008),

psalmice[4], și implicit să fundamenteze vechi-testamentar rugăciuni[5] și practici liturgice actuale[6]. Nu vom insista asupra acestor aspecte deja abordate, fapt pentru care ne propunem să accentuăm o nuanță privitoare la această tematică, anume aceea că pentru iudaismul biblic rugăciunea nu este doar o simplă comunicare cu Dumnezeu, ci reprezintă o cale prin care omul credincios își mărturisește credința în Acesta.

Asocierea pe care am făcut-o în titlu (*tefilah* – „rugăciune" și *hochma* – „înțelepciune") nu este întâmplătoare, deoarece în momentul în care vorbim despre rugăciune, putem să o interpretăm sau să o receptăm ca pe o cale de acces la înțelepciune, cale de apropiere sau de alipire a noastră de tronul lui Dumnezeu, de unde izvorăște toată înțelepciunea. Această imagine de la final se regăsește cu ușurință în limbajul cărților sapiențiale ale Vechiului Testament (Proverbele lui Solomon sau cele două Înțelepciuni, a lui Solomon și a lui Isus, fiul lui Sirah). Prin urmare, putem sesiza care este relația dintre rugăciune

1-4, pp. 83-95; Alexandru MIHĂILĂ, „Rugăciune pentru pacea țării. Despre Ieremia 29:7", în Alexandru MIHĂILĂ, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament. Mici comentarii la mari texte*, Ed. Nemira, București, 2011), 433-437; Alexandru MIHĂILĂ „Rugăciunea împotriva duşmanilor", în Alexandru MIHĂILĂ, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament. Mici comentarii la mari texte*, Ed. Nemira, București, 2011, pp. 449-453.

[4] Macedon PETRESCU, „Despre rugăciune în cartea Psalmilor", în: *Studii Teologice* (1984), 9-10, pp. 666-672; Mircea BASARAB, „Psalmul LI (L). Ideea de rugăciune şi jertfă", în: *Studii Teologice* (1961), 7-8, pp. 410-427; Stelian PAȘCA-TUȘA, „Expresii lirice/psalmice – premize pentru rugăciunea inimii", în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa* (2011), 1, pp. 65-76; Stelian PAȘCA-TUȘA, „Yahwe hanneni (Doamne miluiește) – de la inima rugăciunii psalmice la rugăciunea inimii", în: *Cercetări biblice – Anuarul Uniunii Bibliştilor din România, Sibiu* (2013), pp. 9-42; Stelian PAȘCA-TUȘA, *Doamne miluiește – premisă a rugăciunii inimii în Psalmi*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2015, 433 p.

[5] Vasile MIHOC, „II Macabei 12, 39-46, temei al rugăciunii Bisericii pentru cei adormiți", în: *Ortodoxia* (1985), 3, pp. 533-540; Petre SEMEN, „Fundamentarea biblică a rugăciunilor pentru cei morți", în: *Pax et Unitas – revista Centrului de Cercetare Ecumenică* şi *de Dialog Interreligios Pax et unitas din Roman* (2003), 2, pp. 63-74; Valeriu DRĂGUŞIN, „Rugăciunile pentru cei adormiți în lumina Sfintei Scripturi", în: *Ortodoxia* (1986), 4, pp. 116-125.

[6] Constantin-Ioan JINGA, „Despre acoperămintele iubirii lui Dumnezeu. Studiu despre izvoarele biblice ale rugăciunilor pe care le rosteşte preotul la îmbrăcarea veşmintelor liturgice", în *Anamorfozele iubirii*, ed. Alin Tat, Gilda Vălcan, Ciprian Vălcan, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2010, pp. 59-90; Constantin-Ioan JINGA, „Psalmul 132 în contextul rugăciunii de la îmbrăcarea epitrahilului", în: *Analele Universității de Vest din Timişoara, Seria teologie* (2009) 15, pp. 56-63.

și înțelepciune pornind de la această observație sau de la prima întâlnire cu această exprimare.

Totodată, precizez faptul că rugăciunea este, potrivit gândirii iudaice, pulsația și bătaia inimii vieții spirituale. Prin urmare puteți să sesizați imediat apropierea dintre titlul pe care l-au stabilit organizatorii conferinței și rugăciunea efectivă, pentru că rugăciunea este inima vieții spirituale. Din perspectiva spiritualității creștine, rugăciunea nu este doar că este inima vieții spirituale, ci într-o perspectivă aceasta poate deveni chiar o rugăciune a inimii, rugăciunea lui Iisus care ne așează pe noi permanent în Dumnezeu prin chemarea neîncetată a Acestuia (1Tes 5,17-18).

Aceste precizări cu privire la titlu la care adăugăm încă o precizare terminologică (TaNaKh[7]) sunt menite să-l introducă pe cititor în tema complexă a rugăciunii pentru a vedea dacă aceasta este o poruncă, un dar de la Dumnezeu sau mai degrabă o împreună sfătuire a omului cu Creatorul Său.

Rugăciunea în gândirea iudaică – repere biblice, talmudice și rabinice

Rugăciunea reprezintă în iudaism o formă de comunicare cu Dumnezeu și poate lua diferite forme, de la laude și cereri până la mărturisirea păcatelor. Ea izvorăște din credința că omul poate intra în legătură cu Dumnezeu, care îl ascultă și răspunde. În Scriptură, Dumnezeu este prezentat ca o divinitate personală care întreține o relație spirituală cu omul creat după chipul și asemănarea Sa. Cartea Psalmilor este un important text de devoțiune care leagă rugăciunea de căutarea lui Dumnezeu și de dorința de apropiere de Acesta. Inițial rugăciunea era informală, ulterior a fost codificată în scop liturgic. Vechiul Testament consemnează peste 80 de exemple de rugăciuni diferite. Unele sunt scurte și concise, precum implorarea lui Moise în doar cinci cuvinte pentru sora sa Miriam (Nm 12,13). Altele sunt

[7] *TaNaKh*-ul este corpusul de scrieri canonice care altcătuiesc Vechiul Testament. Acest termen tehnic este un acronim care face trimitere la cele trei mari categoriale de scrieri vechi-testamentare: *Torah* (cele cinci cărți ale lui Moise), *Nevi'im* (profeții anteriori și cei posteriori) și *Ketuvim* (celelalte scrieri pe care le putem categorisi în didactice și poetice).

ample și elaborate, cum este rugăciunea regelui Solomon la sfințirea Templului, care se întinde pe circa 40 de versete (3Rg 8,12-53). Inițial, în perioada biblică timpurie, rugăciunea nu avea formule fixe, ci se realiza prin sacrificii și daruri aduse lui Dumnezeu, însoțite adesea de invocații spontane. Deși ritualul sacrificiilor devenise spectaculos, legile care îl reglementau nu prevedeau și rugăciuni liturgice obligatorii, cu excepția unor declarări ale pelerinilor sau preoților[8]. Până la distrugerea celui de-al Doilea Templu, rugăciunea însoțea sacrificiile, iar după aceea a înlocuit treptat ritualurile de la Templu. Rabinii au stabilit regulile rugăciunii comunitare la sinagogă, numită „serviciul inimii"[9]. Ei au subliniat necesitatea păstrării caracterului spontan, rugăciunea fiind percepută ca un dialog personal cu Dumnezeu.

În perioada talmudică, formulele de cult ale rugăciunii au fost fixate de „bărbații Marii Adunări". Serviciile liturgice de rugăciune colectivă cuprind *Șema, Amida* (rugăciunea centrală cu 18 binecuvântări) și lectura Torei. S-a constituit un model liturgic pentru cultul zilnic, de Șabat și sărbători. La acest nucleu obligatoriu s-au adăugat diverse rugăciuni neobligatorii în formă poetică sau proză, integrate în cartea de rugăciuni, care inspiră o nouă pietate. Alte rugăciuni au fost prescrise pentru cultul casnic. Rabinii subliniază importanța stării de spirit și a pietății în rugăciune, care trebuie șoptită, nu declamată. Obligația poate fi îndeplinită și ascultând pe cel ce conduce rugăciunea. Se recomandă scurtarea rugăminților personale, știind în fața

[8] Geoffrey Wigoder et al., *Enciclopedia Iudaismului*, ed. Radu Lupan şi George Weiner, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2006, p. 567.

[9] „Ce tip de serviciu poate avea loc în inimă? Noi răspundem: rugăciunea" (*Taanit 2a*). *The Babylonian Talmud. A Translation and Commnetary. Tractate Ta'anit*, vol. 7, ed. Jacob Nesner, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody, 2005, p. 3. Odată cu instituirea cultului sinagogal după distrugerea Templului, psalmii au dobândit un rol central în noua formă de rugăciune comunitară. Această rugăciune bazată pe cântarea psalmilor a fost numită „avoda şe-ba-leb", adică „serviciul religios al inimii". Denumirea provine din versetele unor psalmi veterotestamentari (Ps 107,1; 110,1; Os 7,14) care vorbesc despre lauda şi cântarea din inimă adresată lui Dumnezeu. Astfel, noua formă liturgică punea accentul pe caracterul intern, spiritual şi sincer al rugăciunii, care trebuia să izvorască din inimă, nu doar recitată formal. Prin urmare, instituirea cultului sinagogal în forma „avoda şe-ba-leb" marca trecerea de la ritualismul exterior al Templului la o rugăciune interioară, personală, ce exprimă comuniunea directă a credinciosului cu Dumnezeu. Stelian Pașca-Tușa, *Doamne miluiește*, p. 52.

cui stai. Rugăciunile se enunță la persoana I plural, cele pentru alții având mai mare semnificație. Pentru anumite rugăciuni e nevoie de un cvorum de 10 bărbați, altfel se omit. Deci rugăciunea colectivă a căpătat forme fixe, obligatorii sau nu, care exprimă comuniunea cu divinitatea, în cadrul cultului public sau privat[10].

În perioada medievală, Maimonide propune o viziune aparte asupra rugăciunii, asociind obligația legală cu înțelegerea spirituală. El subliniază importanța fundamentală a rugăciunii în iudaism bazându-se pe porunca de a-L sluji pe Dumnezeu, pe care o interpretează ca referindu-se direct la rugăciune: „A cincea poruncă [pozitivă] este aceea de a-I sluji lui Dumnezeu și [această poruncă] a fost afirmată în mod repetat [în Biblie] ..... Și chiar dacă aceasta este una dintre poruncile generale, ... ea are o instanță particulară, și anume porunca de a ne ruga. Acest lucru reiese clar din comentariul din Sifra – *Să-L slujească* – aceasta se referă la rugăciune."[11] Observăm astfel că rugăciunea este astfel o expresie concretă a serviciului datorat lui Dumnezeu. În același timp, Maimonide recunoaște că rugăciunea are o evoluție istorică și o semnificație spirituală ce depășește simpla obligație legală. Rugăciunea este un mijloc de conexiune cu divinitatea, o expresie a credinței și devoțiunii. Ea trebuie practicată cu intenția corectă și înțelegerea relației omului cu Dumnezeu. Astfel că, pentru Maimonide rugăciunea este în același timp un ritual cerut de legea iudaică și o experiență spirituală profundă. Ea unește exteriorul și interiorul, fapta și credința. Obligația de a ne ruga este însoțită de datoria de a o face cu sinceritate, cu inima și mintea concentrate asupra lui Dumnezeu. Rugăciunea autentică presupune atât respectarea formei cât și trăirea esenței. În această viziune integratoare, Maimonide oferă o perspectivă complexă asupra rugăciunii, care captează multiplele sale dimensiuni și semnificații. El subliniază importanța ei fundamentală în iudaism atât ca ritual cerut de lege cât și ca experiență spirituală semnificativă. Privitor la obligația de a-L iubi pe Dumnezeu, Maimonide afirmă că iubirea lui Dumnezeu poate fi și o chestiune de obligație religioasă. El explică că această iubire apare atunci când cineva se gândește profund la Dumnezeu,

---

[10] Wigoder et al., *Enciclopedia Iudaismului*, p. 568.

[11] Maimonide, *Sefer ha-Mizvot, Positive Commandment 5*, trans. Ch. B. Chavel, Soncino Press, London, 1967, p. 8.

ceea ce duce la plăcere spirituală și în cele din urmă la iubire. Pentru Maimonide, reflecția asupra lui Dumnezeu generează sentimentul de plăcere care apoi se transformă în dragoste, chiar dacă la început este o dragoste impusă prin obligație religioasă[12].

Pentru a înțelege viziunea lui Maimonide despre rugăciune, trebuie să luăm în considerare patru aspecte: statutul ei legal conform legii iudaice, latura ei emoțională și afectivă, dimensiunea ei intelectuală și meditativă și în cele din urmă relația ei cu iubirea de Dumnezeu. Rugăciunea este astfel pentru Maimonide atât un ritual impus de lege, cât și o experiență spirituală și emoțională ce poate duce la comuniunea mistifică cu divinitatea. Aceste patru subiecte reprezintă tematica centrală pe care o dezvoltă Maimonide în lucrarea sa despre rugăciune[13].

Maimonide oferă o perspectivă detaliată asupra naturii rugăciunii în forma ei timpurie, biblică. El arată că rugăciunea trebuie practicată zilnic în această formă originară, însă frecvența și modul rugăciunii sunt adaptate nevoilor și abilităților fiecărui credincios. Astfel, cei mai elocvenți și devotați se vor ruga de mai multe ori pe parcursul zilei, în timp ce cei care au o legătură mai slabă cu divinitatea doar o dată pe zi. Deși spontană, rugăciunea biblică are totuși o structură bine conturată formată din trei părți esențiale – lauda adusă lui Dumnezeu, cererile personale și mulțumirea pentru ajutorul primit de la divinitate. Aceste elemente structurale conferă rugăciunii o formă halahică chiar și atunci când este rostită în mod spontan, fără un text prestabilit. Prin urmare, în viziunea lui Maimonide, rugăciunea biblică respectă principiile de recunoaștere a lui Dumnezeu, de dependență de voința Sa pentru împlinirea nevoilor umane și de recunoștință pentru binefacerile Sale. Mai mult, Maimonide subliniază importanța îndreptării rugăciunii spre Templu, stabilind o legătură profundă între rugăciune și ritualurile de sacrificiu din Templu. Rugăciunea ia astfel locul jertfelor aduse lui Dumnezeu în perioadele

[12] Arthur Hyman, „Maimonides on Prayer", in Adam Mintz and Lawrence Schiffman (eds.), *Jewish Spirituality and Divine Law*, Yeshiva University Press, New York, 2004, pp. 299-300.

[13] Vezi o perspectivă mai extinsă despre viziunea lui Maimonide privitoare la rugăciune în Ehud Benor, *Worship of the Heart: A Study in Maimonides' Philosophy of Religion*, SUNY Press, Albany, NY, 1995.

în care Templul nu mai există. În ansamblu, prin explicarea caracteristicilor esențiale – spontaneitatea, structura în trei părți, orientarea către Templu – Maimonide dezvăluie modul în care era practicată rugăciunea de către evrei în perioada biblică, de la Moise până la Ezra. El distinge astfel forma originară a rugăciunii de evoluțiile și formalizările ulterioare, fundamentând-o pe principiile de bază enunțate în Tora[14].

Dacă Maimonide considera în genere că rugăciunea reprezintă o poruncă religioasă, un *mițvah* în limba ebraică, deci o obligație impusă de Dumnezeu omului, Nahmanide, un contemporan al acestuia, susținea contrariul, afirmând că rugăciunea nu este rezultatul unei porunci divine, ci un dar oferit de Dumnezeu omului[15]. Aceste două viziuni contrare ridică întrebări fundamentale despre relația dintre om și Dumnezeu ce se reflectă în rugăciune. Oare rugăciunea trebuie privită ca o datorie și expresie de supunere față de voința divină? Sau dimpotrivă, ca un privilegiu și un cadou divin pentru a ne apropia de sacru? Răspunsul nu este simplu și probabil că rugăciunea înglobează ambele dimensiuni. Pe de o parte, prin rugăciune ne supunem lui Dumnezeu și îndeplinim poruncile Lui. Dar în același timp, prin ea avem șansa unică de a intra în legătură personală cu divinitatea. Așadar, rugăciunea implică atât respectarea voinței divine, cât și intimitatea relației cu Dumnezeu.

Rugăciunea în creștinism – repere biblice și filocalice

Tema rugăciunii în Vechiul Testament își are originile în evenimentul relatat în Facere 4,26, unde se menționează faptul că oame-

---

[14] Hyman, „Maimonides on Prayer”, p. 301.

[15] David Novak, *The Theology of Nahmanides systematically presented*, Scholars Press, Atlanata, GE, 2020, p. 102. Pentru Maimonide, rugăciunea se întinde până la originea istoriei iudaice, patriarhii și profeții vorbind direct cu Dumnezeu, iar noi urmând exemplul lor prin rugăciune. Ea izvorăște din experiența profetică individuală de conversație cu divinitatea. Pentru Nahmanide, deși patriarhii se rugau, ei nu au stabilit un precedent obligatoriu. În era biblică, forma principală de slujire era sacrificiul oficiat de preoți în numele întregului popor. Rugăciunea a înlocuit sacrificiul după distrugerea Templului, fiind stabilită de rabini. Ea reprezintă slujirea colectivă a poporului evreu. Deci cele două perspective diferă în privința originii biblice sau rabinice și a caracterului individual sau colectiv al rugăciunii.

nii au început să invoce numele lui Dumnezeu. Acest moment marchează debutul unei relații spirituale cu Divinitatea, prin chemarea numelui. Tradiția invocării numelui creatorului în rugăciune este preluată și dezvoltată de isihasm în Filocalie. Rugăciunea isihastă este concentrată pe chemarea numelui lui Dumnezeu și este orientată spre o unire mistică cu El, invocând numele lui Iisus care are o putere aparte, fiind un izvor al vieții veșnice. Astfel, rugăciunea isihastă are rădăcini adânci în tradiția Vechiului Testament, pe care o aduce însă la un nou nivel de experiență spirituală. Prin urmare, se poate observa o continuitate și o evoluție de la invocarea numelui divin în rugăciunea din Vechiul Testament la practica isihastă din Filocalie, aceasta din urmă aprofundând și îmbogățind moștenirea spirituală biblică. Rugăciunea isihastă pornește de la chemarea numelui creatorului, dar îl invocă în mod special pe Iisus, a cărui numire are o putere și o semnificație aparte.

În literatura filocalică ni se oferă o definiție complexă a rugăciunii care surprinde modul în care tradiția isihastă înțelege ce este aceasta în sine și care este lucrarea ei. Sfântul Ioan Scărarul subliniază faptul că rugăciunea este: „după însuşirea ei, însoțirea şi unirea omului şi a lui Dumnezeu; iar după lucrare, susținătoarea lumii. Este împăcare a lui Dumnezeu; maica lacrimilor şi fiica lor; ispăşirea păcatelor; pod de trecere peste ispite; peretele din mijloc în fața necazurilor; zdrobirea războaielor, lucrarea îngerilor, hrana tuturor ființelor netrupeşti, veselia ce va să vie, lucrarea fără margine, izvorul virtuților, pricinuitoarea harismelor (a darurilor), sporirea nevăzută, hrana sufletului, luminarea minții, securea deznădejdii, dovedirea nădejdii, risipirea întristării, bogăția călugărilor, vistieria sihaştrilor, micşorarea mâniei, oglinda înaintării, arătarea măsurilor, vădirea stării dinăuntru, descoperirea celor viitoare, semnul slavei. Rugăciunea este celui ce se roagă cu adevărat tribunal, dreptar şi scaun de judecată al Domnului, înaintea scaunului Judecății viitoare."[16] Explicând modul de înțelegere al relației dintre Dumnezeu și om în cadrul rugăciunii, așa cum îl evidențiază Sfântul Ioan, părintele Dumitru Stăniloae semnalează într-o scolie faptul că această vorbire a omului cu Dumnezeu,

[16] SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, coll. *Filocalia*, vol. 9, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 403.

este atât de pronunțată încât nu știm când se roagă omul și când se roagă Dumnezeu, pentru că, în cuvintele rugăciunii, de multe ori, există o profunzime atât de mare încât, chiar cuvintele pronunțate de om par a fi cuvintele lui Dumnezeu. În acest sens să avem în vedere textul din Romani 10,8 unde se face referire la acele suspine negrăite ale Duhului, care se roagă pentru noi. În aceiași scolie, părintele Stăniloae indică faptul că Cel se roagă în noi, deci, culmea aceasta a trăirii mistice a rugăciunii, este Iisus Hristos, sau mai bine zis, Duhul Lui, Duhul lui Hristos[17].

În urma evaluării tuturor pasajelor privitoare la rugăciunea vechitestamentară din perspectiva definiției pe care atât iudaismul, cât și creștinismul o oferă acesteia am ajuns la concluzia că rugăciunea nu începe doar cu această chemare a numelui lui Dumnezeu din Fac 4, 26, ci de la primul dialog pe care Dumnezeu l-a avut cu omul. Dacă rugăciunea este vorbire a omului cu Dumnezeu, atunci aceasta nu este o poruncă. Prin urmare, rugăciunea care din perspectivă duhovnicească este o sfătuire, nu poate fi gândită din perspectiva controversei dintre Maimonide și Nahmanide, ca un un *mițvot*, ca o poruncă. Nu poate fi înțeleasă în această dimensiune interactivă, juridică, ci ea trebuie văzută în planul sfătuirii, în care, Dumnezeu încerca să realizeze, așa cum afirmă Sf. Ioan Scărarul, însoțirea.

Tratatele iudaice care abordează tema rugăciunii în TaNaKh, fac trimitere încă de la început la mărturisirea de credință a israeliților din vremea lui Moise: *Șema Israel!*, adică „Ascultă Israel! Domnul

---

[17] „Aceasta se explică din faptul că rugăciunea este «însoțire» (amestecare) atât de deplină a sufletului cu Dumnezeu, că nu se mai poate deosebi în ea lucrarea omului, de lucrarea lui Dumnezeu, nici subiectul omenesc, de subiectul dumnezeiesc. Aceasta, desigur, când rugăciunea e concentrată întreagă spre Dumnezeu, cu uitarea tuturor celorlalte gânduri. Căci orice gând fiind numai al nostru, sau al nostru şi al celui rău, ne desparte de Dumnezeu. Iisus Se roagă în rugăciunea noastră şi noi ne rugăm în rugăciunea Lui. Sau mai precis, Duhul lui Iisus. De aici sentimentul că în rugăciune ne aflăm în lăuntrul lui Dumnezeu, ca într-un adăpost liniştitor. În rugăciune, pe de o parte vorbim cu Dumnezeu, pe de alta, Dumnezeu vorbeşte în noi cu El însuşi. Prin aceasta în ea suntem şi uniți cu Dumnezeu şi neconfundați cu El. Prin ea cerem şi primim, sau avem în acelaşi timp darul şi puterea lui Dumnezeu. Aci îşi arată eficiența concretă faptul că Dumnezeu este şi Tată şi Fiu, sau Duh Sfânt; sau Fiu făcut om şi având unit cu Sine pe Duhul Sfânt; Fiu unit prin întrupare cu noi şi având în Sine ca om şi deci şi noi în unire cu El pe Duhul Sfânt." *Scolia* 890 din Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, p. 404.

Dumnezeul tău este singurul Domn!" (Deut 6,4). Dacă rugăciunile iudaice au la bază un act de mărturisire de credință, atunci rugăciunea poate fi gândită și ca un răspuns din partea omului care sugerează încrederea nemijlocită în Cel care S-a dovedit pe Sine Izvor al vieții, Purtător de grijă, Mângâietor și Izbăvitor/Mântuitor. Din acest considerent, rugăciunea, chiar și în Vechiul Testament, are o consistență anastasică, pentru că aceasta presupune o acțiune de curățare a inimii de toate împrăștierile și de orientare statornică, de alipire de Dumnezeu. În momentul în care noi ne alipim, ne unim, ne însoțim cu Dumnezeu, mintea se înțelepțește, efectiv se contopește în Dumnezeu, locuiește în Dumnezeu[18] și intră în zona de manifestare a umilirii, a rugăciunii tăcerii, pentru că este cuprinsă de această dumnezeire, care nu este cuvânt, ci vedere.

Înțelepțirea minții și ideea conlocuirii cu Dumnezeu ne duce în mod evident la un imn sapiențial din Pilde 9 în care ni se spune că Înțelepciunea și-a zidit sieși casă rezemată pe șapte stâlpi și a pregătit ospăț mare. Acest imn descrie în chip voalat unirea omului cu cuvântul lui Dumnezeu, unire pe care Sfântul Iustin Popovici o numește *Logos nost*, adică întruparea Cuvântului. Potrivit Sfântului Iustin Popovici, logositatea leagă creația de actul întrupării, deoarece ambele sunt strâns conectate cu Logosul divin întrupat. Logositatea reprezintă esența naturii noastre omenești, temelia ființei și baza vieții și existenței noastre ca oameni. Această realitate este înțeleasă

[18] Conform Sfântului Maxim Mărturisitorul, când rațiunea conduce cu înțelepciune mânia și pofta, ea cultivă virtuțile. Apoi, mintea observând rațiunile lucrurilor, dobândește cunoașterea adevărată. Când rațiunea găsește prin fire ceea ce merită iubit, iar mintea ajunge dincolo de ceea ce poate fi cunoscut, la Cauza supreme a lucrurilor, apare extazul îndumnezeirii prin har. Acest extaz eliberează rațiunea de judecata ei firească, întrucât nu mai e nimic de discriminat, și oprește mintea de cugetarea după fire, căci nu mai e nimic de cunoscut. Astfel, cel care participă la dumnezeire devine Dumnezeu prin identitatea pe care o capătă în odihna absolută. Cu alte cuvinte, atunci când mintea participă la Dumnezeu, ea nu mai trece de la un lucru la altul și nici dorința nu mai este neliniștită. Omul respectiv rămâne pentru eternitate într-o imutabilitate desăvârșită. Nu este vorba însă despre o schimbare moartă, ci despre o trăire intensă a lui Dumnezeu în sine însuși. El este Dumnezeu nu doar pentru că posedă în interiorul său lucrările divine, ci și pentru că este neschimbător precum Dumnezeu. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, coll. *Filocalia*, vol. 3, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994, p. 101.

prin actul întrupării Logosului divin. Logositatea stabilește astfel o legătură intrinsecă între creație și întrupare, ambele fiind expresii ale Logosului divin care S-a făcut om[19].

Pentru că rugăciunea nu e expresie teoretică, după ce trece de faza mărturisirii de credință și ajunge în fața evidenței, aceasta se împlinește în încununarea doxologică, în care, de fapt, Cel care s-a oferit ca spațiu de locuire și de vorbire este Duhului lui Dumnezeu, deoarece cei care rostesc cuvântul lui Dumnezeu sunt ca niște fluiere ale Duhului. Cel credincios devine astfel un fluier prin care cântă, suflă și se împărtășește Duhul lui Dumnezeu. Prin urmare, cei care s-au dăruit acestei locuiri efective a Duhului lui Dumnezeu se îmbracă în slava lui Dumnezeu și sunt cuprinși în slava lui Dumnezeu. Iar aici, rugăciunea este cea care potențează lumina sufletului nostru, până la a străluci din razele Celui care este Soarele dreptății, până la a străluci din însuși razele lui Dumnezeu. Atunci când se realizează această unire, a noastră cu Cuvântul, când Cuvântul este întrupat, cuvântul este depășit și rugăciunea se numește ca la Ava Antonie, „rugăciunea tăcerii”[20].

Concluzii

Rugăciunea are o semnificație centrală în spiritualitatea iudaică, fiind o formă de comunicare cu Dumnezeu prezentă de-a lungul întregii istorii a poporului evreu. Ea este atestată încă din Vechiul Testament, unde îmbracă inițial forme spontane, pentru ca ulterior să fie codificată de rabini în cadrul cultului public și privat. Dezbaterea dintre Maimonide și Nahmanide reflectă tensiunea dintre dimensiunea legală a rugăciunii ca obligație religioasă și latura ei spirituală ca expresie

---

[19] Sf. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Ioan Ică și Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 45.

[20] „Când te întorci cu mulţumire spre aşternutul tău, aducându-ți aminte de binefacerile şi de marea purtare de grijă a lui Dumnezeu şi umplându-te de înțelegerea cea bună, te vei veseli şi mai mult, iar somnul trupului tău se va face trezvie a sufletului şi închiderea ochilor tăi, vedere adevărată a lui Dumnezeu, Atunci tăcerea ta, umplându-se de bunurile primite, va da din tot sufletul şi puterea o adânc simțită slavă Dumnezeului a toate.”. Sf Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, coll. *Filocalia*, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană” S.A., Sibiu, 1947, p. 34.

de comuniune intimă cu Dumnezeu. În cele din urmă, rugăciunea reunește aceste aspecte, fiind atât un ritual cerut de legea iudaică, cât și o experiență care apropie pe om de divinitate. Ea exprimă supunerea față de voința lui Dumnezeu și în același timp șansa de apropiere de sacru prin dialogul spiritual cu Creatorul.

Rugăciunea are rădăcini adânci în spiritualitatea biblică vechi-testamentară, începând cu chemarea numelui lui Dumnezeu. Tradiția isihastă preia și aduce la desăvârșire această moștenire spirituală, rugăciunea devenind o unire mistică cu Dumnezeu, mai ales prin invocarea numelui lui Iisus. Definiția rugăciunii oferită de Sfântul Ioan Scărarul surprinde multiplele ei dimensiuni, ea fiind în același timp comuniune interpersonală, susținere a lumii și expresie a relației dintre om și Dumnezeu. Astfel, rugăciunea este o vorbire în care se întâlnesc glasurile lui Dumnezeu și ale omului, culminând în doxologie. Prin rugăciune credinciosul se unește cu Logosul întrupat, devenind locaș al Duhului care se roagă în noi, ajungând la rugăciunea tăcerii desăvârșite.

Rugăciunea „cu mintea” și „cu duhul”, „în luptă”. O perspectivă paulină

Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian TOFANĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

1. Preliminarii

Adesea se crede că a vorbi despre rugăciune nu este foarte greu. Astfel, cunoaștem, în mare, felurile și definițiile rugăciunii, conținutul pe de rost al multora dintre ele, de dimineață și de seara, a celor numite ″începătoare″, precum chiar și al multora dintre cele legate de relația cu diferite persoane (părinți, copii etc), sau referitoare la împrejurări ori situații mai dificile din viața personală sau comunitară (secetă, ploi necontenite, război, boală, calamități etc.).

În linii mari, lucrurile nu stau diferit. Astfel că aproape toți ne-am însușit definiția rugăciunii ca fiind ″un dialog cu Dumnezeu″[1], iar felurile ei le-am catalagat ca fiind, după conținut: *de cerere, de laudă, de mulțumire,* iar după aspectul cultic și de exprimare personală: *citită* sau *cântată*, etc.

Așadar, sintetizat spus, multe nu am avea de zis despre rugăciune. Chiar și despre mult discutata și arhicunoscuta ″Rugăciune a lui Iisus″ n-ar fi prea multe de zis, auzind de atâtea ori definiția ei, conținutul sau modul ei de rostire și de înțelegere, etc.[2]

---

[1] Vezi detalii, Ilarion ALFEYEV, *Rugăciunea. Întâlnire cu Dumnezeul cel Viu*, trad. Dragoș Dâscă, Ed. ″Doxologia″, Iași, 2016, (cap. ″Rugăciunea ca dialog″), pp. 13-17.
[2] Vezi amănunte, Mitropolitul Ierothei VLAHOS, *O noapte în pustia Sfântului Munte – Convorbire cu un pustnic despre Rugăciunea lui Iisus*, traducere de Călin Cosma,

Cu toate acestea, însă, rugăciunea, în multe dintre ungherele ei, ne rămâne încă multora necunoscută și nepătrunsă. De aici avem cauza risipirii în rugăciune, a lipsei de concentrare când o rostim, a neînțelegerii modului de practicare a ei, astfel că, adesea, exprimarea ei este cosmetizată într-un formalismalism liturgic, cultic, căruia, nu de puține ori, și nu puțini dintre noi, clerici și mireni, îi cădem pradă.

Acesta este motivul pentru care, în studiul de față, voi aborda rugăciunea din perspective puțin mai diferite, axându-mă, cu precădere, pe analiza textului biblic.

2. Ce este rugăciunea?

Ca cel mai angajant act în raport cu Dumnezeu, rugăciunea este mai mult decât un "dialog" cu El, așa cum adesea se spune și se crede. Un dialog presupune întotdeauna cel puțin două persoane, dacă nu mai multe, angajate într-o discuție, și în care se întreabă și se răspunde, se afirmă și se aprobă sau se neagă etc. Dacă discuția nu se poartă în acești termeni de relaționare comunicativă, ea nu se mai cheamă dialog, ci monolog.

În ceea ce privește rugăciunea, ca fiind, așadar, un mod de exprimare a legăturii noastre cu Dumnezeu, aș dori să spun că ea nu poate fi numită foarte simplu, "dialog". Și aceasta pentru că Dumnezeu nici nu intră în vorbă cu noi direct, palpabil, întrebându-ne sau răspunzându-ne la ceea ce noi rostim, chiar dacă, adesea, în timpul rugăciunii îi percepem tainic răspunsul, și nici nu-L putem percepe ca partener de discuție cu care să ne întreținem afirmativ sau antagonic, vizibil și perceptibil în tot ceea ce îi spunem în cuvinte. Și-atunci, relația cu El în rugăciune este mai mult decât ceea ce presupune sau înseamnă un dialog.

Desigur, în acest caz, ne întrebăm: Dar ce este, atunci, rugăciunea? Rugăciunea este mai degrabă o **revărsare, o așezare** a întregii ființe a omului înaintea lui Dumnezeu: în cuvânt, cu mintea, în duh, în trup!

Și-acum, să ne oprim, cu analiza, la câteva aspecte legate de această ultimă afirmație în definirea rugăciunii.

Maxim Monahul și Radu Hagiu, Editura "Predania", București, 2011, pp. 59-60.

a. Rugăciunea cu mintea (1 Cor. 14,15)

Scriindu-le creștinilor corinteni despre harisma vorbirii în limbi, Apostolul Pavel le spune că aceasta este o lucrare a Duhului, la care mintea omului participă mai puțin. Duhul este cel ce inspiră mesajul și conținutul lui exprimat în cuvinte. Așadar, Apostolul Pavel le cere creștinilor care aveau acest dar, să se roage, pentru a putea traduce ceea ce spun și a face inteligibil mesajul primit: *"Aşa* şi *voi, de vreme ce râvniți la daruri duhovniceşti, căutați* să le *aveți cu prisosință spre zidirea Bisericii. De aceea, cel ce grăieşte într-o limbă să se roage ca să* şi *poată tălmăci"* (1 Cor. 14,12-13).

Cu toate că cel înzestrat cu astfel de harisme este copleșit de Duhul, întreaga lui experiență cu Dumnezeu desfășurându-se preponderent în cadrul restrâns de percepție spirituală a omului, Apostolul nu exclude și puterea rațională, adică a minții lui, în facilitarea înțelegerii celor descoperite, dar mai ales în transmiterea lor inteligibilă, într-o logică a mesajului și celorlalți creștini din comunitate spre zidirea tuturor, nu numai a unora. Iată recomandarea Sfântului Pavel într-o astfel de situație delicată, atât pentru unii, cât și pentru alții: *"Atunci, ce-am să fac?: Mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga* şi *cu mintea; voi cânta cu duhul, dar voi cânta* şi *cu mintea*" (1 Cor. 14,15).[3]

Așadar, alături de *rugăciunea cu duhul*, creștinii au nevoie, atât în spațiul privat, cât și comunitar-liturgic, și de *rugăciunea cu mintea*, adică de rugăciunea inteligibilă, care să zidească întreaga comunitate și nu doar pe cel înzestrat cu daruri deosebite ale Duhului pentru situații speciale și în cazuri aparte.[4] Astfel că, neînțelegerea celor descoprite de Duhul, doar unora din comunitate, așa cum pretindeau cei harismatici, de către creștinii obișnuiți, îi puneau pe aceștia din urmă în situația de nu putea răspunde cu "Amin-ul" lor (adică cu, "da", "așa să fie") pentru confirmarea celor auzite, ca împărtășirea de aceste daruri și harisme să fie comună și, astfel, zidirea să fie comunitară. Apostolul este categoric în acest sens: *"Altfel, dacă tu vei binecuvânta* (εὐλογῇς) *cu duhul, cum va zice Amin* (πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν) *după*

---

[3] În comentariul său la 1 Corinteni, Hans Klein, referindu-se la textul din 1 Cor. 14,15, concluzionează: "...de aceea să ne rugăm rațional" (Hans Klein, *1-2 Corinteni. Traducere și Comentariu*, Ed. "Casa cărții", Oradea, 2021, p. 208).

[4] Vezi și Heiko Krimmer, *Epistolele către Corinteni* (Comentariu Biblic, vol. 11-12), Ed. "Lumina lumii", Sibiu, 2007, p. 302.

mulțumirea ta (ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ) *cel ce stă-n locul omului de rând, de vreme ce el nu* ştie *ce zici?"* (1 Cor. 14,16).

Verbul εὐλογῇς -εὐλογέω, la subjunctiv în text, se referă aici la mulțumirea adusă de cel ce vorbea în cadrul comunității, pentru că, în finalul versetului, se exprimă faptul că răspunsul care trebuia să-l dea, cel ce auzea cuvintele, era la "mulțumirea" (ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ) rostită în cadrul liturgic, de rugăciune, și care, rostită doar în duh", neînțeleasă de către altul, rămânea fără folos.[5] Versetul următor, legat de această grijă a Apostolului, este explicit: *"Căci tu, într-adevăr, mulțumeşti bine, dar celălalt nu se zideşte"* (1 Cor. 14,18).

În plan secundar, este foarte posibil ca Apostolul să fi făcut referire și la concepția elenistică potrivit căreia vorbirea extatică și cea rațională nu sunt separate una de cealaltă, omul putând vorbi atât influențat de duhul, cât și de rațiune. În gândirea platonică, spre exemplu, limbajul poetic era considerat a fi inspirat prin pătrunderea substanței divine în om, dar, cu toate acestea, mesajul poeziei și conținutul ei erau inteligibile, raționale, accesibile minții. [6]

Așadar, Sfântul Pavel îi avertizează clar pe corinteni vizavi de pericolul scindării comunității liturgice atunci când exacerbarea duhului și a experiențelor harismatice personale depășeau raționalitatea minții. Pentru el, harisma vorbirii în limbi era total distinctă de profeție, care însemna transmiterea clară, inteligibilă, a revelației divine.

După prezentarea tuturor acestor raționamente, Apostolul se întreabă pe sine: *"Atunci, ce-am să fac?: Mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga* şi *cu mintea; voi cânta cu duhul, dar voi cânta* şi *cu mintea"* (1 Cor. 14, 15). Încercând, așadar, un răspuns, Sf. Pavel vorbește doar despre sine și pune accentul deopotrivă pe amândouă modurile de rugăciune și de cântare, adică atât cu duhul cât și cu mintea, el fiind un om și al duhului, motiv pentru care îi și mulțumește lui Dumnezeu: *"Mulțumesc Dumnezeului meu că vorbesc în limbi mai*

---

[5] Vezi și BARTOLOMEU V. Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară, București, 2001, p. 1652.

[6] Pentru Platon exista o separație clară între cele două (Vezi Hans KLEIN, *1-2 Corinteni*, p. 209; H. MERKLEIN / M. GIELEN, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 3, Gütersloh, 2005, p. 182).

mult decât voi toți" (1 Cor. 14, 18). Dar, nu ezită să concluzioneze că, pentru el, sunt mai importante cinci cuvinte rostite în comunitate, pe înțelesul tuturor, decât zece mii de cuvinte în limbi, neînțelese de nimeni. Iată cuvintele sale: *"Dar, în Biserică, vreau să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea* (λόγους τῷ νοΐ μου), *ca să-i* învăț şi *pe alții, decât zece mii de cuvinte într-o limbă oarecare"* (1 Cor. 14,19). "Expresia "cuvinte cu mintea mea" (λόγους τῷ νοΐ μου) înseamnă clar cuvinte ineligibile, rațional logice, care zidesc pe cei ce le ascultă și nu îi derutează.

Ceea ce putem observa este faptul că Apostolul păstrează, desigur, tăcerea asupra faptului că vorbirea în limbi poate să confere aceeași bucurie și mulțumire în Biserică precum vorbirea rațională, clară, inteligibilă.

Așadar, rugăciunea cu mintea (**νοῦς** - partea superioară a lui **πνεῦμα** şi cea mai fină a lui **ψυχή**) este una a cugetării, a inteligenței a rațiunii, a logicii.[7]

În rugăciunea personală sau comunitară, adesea constatăm o lipsă de concentrare și o risipire a minții printre cuvinte. Este o experiență nefericită a fiecărui creștin! Dar, pentru a nu ne risipi și a ne putea concentra la cele rostite în rugăciune, este nevoie de o "concentrare cu mintea" la cele grăite. Să luăm spre reflecție doar un simplu exemplu din multele rugăciuni pe care le știm și le rostim, și care ne este cel mai la îndemână, și anume, rugăciunea "Împărate ceresc". Cum să ne rugăm cu mintea, rostindu-o?

În primul rând, rostim câteva cuvinte și ne oprim puțin, reflectând la ele și ne zicem: "Dumnezeul căruia mă rog este un împărat. Un împărat are, în împărăția lui, atâtea bunătăți. Dacă eu, acum, mă rog acestui împărat, și mă pun în legătură cu el, adresându-mă lui, înseamnă că el mă aude, și din toate bunurile lui, îmi poate oferi acel ceva de care eu am acum atâta nevoie". Și, mergem mai departe cu

---

[7] Antropologia paulină face distincții terminologice între **ψυχή** = suflet, **πνεῦμα** = duh (partea superioară a lui **ψυχή**), şi **νοῦς** = minte, cugetare, inteligență, rațiune (partea superioară a lui pneuma şi cea mai fină a lui psyhè), toate în opoziție cu **σάρξ** = carne (ca materie) şi **σῶμα** = trup (forma organizată a lui sárx). Cu toate aceste nuanțări, potrivit textului biblic, dihotomia suflet-trup rămâne constantă (Cf. Bartolomeu V. Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, nota k, p. 1623; A se vedea detalii cu privire la această distincție și la Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, pp. 94 urm).

rugăciunea, și zicem: ″Mângâietorule, Duhul adevărului, care pretutindenea ești...″. Reflectăm la cele zise, și ne spunem: ″Acest împărat, căruia eu mă rog, poate și mângâia. Am acum nevoie de atâta mângâiere; sunt așa de răvășit și întristat și nimeni nu mi-a putut oferi alinare și liniște. Dacă e un Mângâietor ceresc, înseamnă că poate să-mi ofere o mângâiere. Dar, El este și Adevăr! Într-o lume în care există atâta minciună și lipsă de adevăr, El, Adevărul prin Sine, mă poate conduce spre adevăr, risipind minciuna și falsul din jurul meu! Dacă acest Împărat poate fi pretutindeni, în același timp, înseamnă că este și acum, cu mine, aici, când mă rog Lui″. Și reflectarea la cuvintele rugăciunii, în acest mod, poate continua.

Aceasta este rugăciunea cu mintea: una gândită, cugetată, în, și la fiecare cuvânt, la fiecare propoziție, transpunându-ne în realitatea exprimată de cuvântul citit sau rostit. Așa făcând, rugându-ne, mintea este permanent concentrată la cele spuse, citite sau cântate, astfel că obișnuita risipire și lipsă de concentrare din timpul rugăciunii pot dispărea total.

Acest exemplu de rugăciune este valabil pentru toată preocuparea noastră orantă de zi cu zi, atât particulară, cât și comunitară, în încercarea de a transforma o vorbire extatică, sau risipită, într-una folositoare pentru noi și pentru alții.

b. Rugăciunea cu duhul (1 Cor. 14,15)

Pentru exemplificarea celor afirmate, și anume, cu privire la înțelegerea rugăciunii ca fiind nu atât un dialog cu Dumnezeu, cât o revărsare a întregii ființe înaintea Lui, aș dori să fac o referire la un episod din Vechiul Testament. Este vorba despre Ana, mama profetului Samuel. Așadar, să ne oprim puțin cu reflecția la acest episod vechitestamentar înregistrat în cartea 1 Reg. 1,8-18.

Despre ce este vorba? În muntele Efraim, în cetatea Ramataim-Țofim, trăia un om cu numele Elcana. Acesta avea două femei: pe una o chema Ana, iar pe cealaltă Penina.[8] Ana nu avea copii, pe când cealaltă a fost binecuvântată cu acest dar. Dar, Elcana o iubea mai mult pe Ana, fiindu-i milă de ea, cu atât mai mult cu cât Penina o și ocăra

[8] Bigamia sau poligamia nu erau interzise la Evrei; o practicaseră Avraam şi Iacob și o va practica și David şi Solomon.

mereu, provocând-o să-L necinstească pe Dumnezeu pentru că-i închisese pântecele spre zămislire. Ana era, așadar, rănintă în sufletul ei, iar lacrimile nu încetau să-i ude fața, zi de zi, cu toate că Elcana, soțul ei, avea cuvinte din cele mai alese pentru mângâierea ei. Iată ce-i spune într-o zi, pe când se aflau la Șilo,[9] unde mergeau în fiecare an, spre închinare: *"„Ana!" Iar ea i-a răspuns: „Iată, eu sunt, domnul meu!" El a zis: „Ce e cu tine? de ce plângi? de ce nu mănânci? de ce* ți *se zbate inima? Oare, nu-*ți *sunt eu mai bun decât zece copii?…"* (1 Reg. 1,8).

În aceeași zi, Ana s-a dus la cortul de rugăciune și s-a așezat înaintea Domnului. Eli, preotul de acolo, stătea la ușa cortului și o privea. Cu sufletul întristat și plângând amarnic, Ana se ruga Domnului, făcându-I o făgăduință: *" Doamne, Doamne, Dumnezeule, Atotțiitorule, dacă vei vrea să cauți spre smerenia roabei Tale* şi-ți *vei aduce aminte de mine* şi-*i vei da roabei Tale un copil de parte bărbătească, eu* ți-*l voi dărui* Ție*, în fața Ta, până-n ziua morții sale: vin* şi băutură tare nu va bea, şi *brici de capul său nu se va atinge"* (1 Reg. 1, 11). De fapt, Ana, nu făcea nimic altceva acum, în rugăciunea ei, decât să-i promită lui Dumnezeu oferirea copilului său, pe care l-ar putea dobândi, ca dar.[10]

Privind la ea, Preotul Eli rămâne extrem de surprins. Buzele Anei se mișcau, articulând parcă cuvinte, dar vocea nu i se auzea. De ce? Pentru că ea vorbea în interiorul ei, în duhul și inima sa. Această imagine a Anei îl determină pe Eli să creadă că e beată. Iată ce ne spune textul: *"Ea grăia în inima sa, buzele i se mişcau, dar glasul nu i se auzea;* şi *Eli socotea că este beată"* (1 Reg. 1,13).

La vremea respectivă, obișnuiți cu rugăciunile rostite cu voce înaltă, preoții erau mai puțin familiarizați cu rugăciunea lăuntrică. Rugăciunea Anei era una a duhului, a revărsării ei lăuntrice, generată de durerea sufletului său, și mai puțin una a cuvintelor rostite cu voce tare. Astfel, ea îi răspunde lui Eli: "Şi răspunzând Ana, a zis: „Nu, domnul *meu!Nu sunt beată! Sunt o femeie cu inima întristată; vin sau băutură tare n-am băut, ci doar îmi revărs sufletul în fața Domnului. N-o lua pe roaba ta drept o femeie netrebnică, căci din preaplinul suspinu-*

[9] Cetatea Șilo era cel mai important centru religios al epocii, situat la aproximativ 35 km nord de Ierusalim.

[10] Acesta era, de fapt, votul nazireatului care era o făgăduință făcută Domnului și care consta într-o abstinență temporară, practicată în special de bărbați. Un astfel de vot va face şi Sfântul Apostol Pavel: vezi FAp. 18, 18 şi nota.

lui meu am grăit până acum" (1 Reg. 1,15-16). Abia acum Eli o înțelege și îi răspunde cu binecuvântare: *"Şi răspunzând Eli, i-a zis: „Mergi în pace! Dumnezeul lui Israel să-ți facă parte de toată cererea pe care ai cerut-o de la El!"* (1 Reg. 1,17).

Dumnezeu îi ascultă Anei rugăciunea, va rămâne însărcinată și va naște pe Samuel, viitorul mare judecător și profet al lui Israel, care va juca un rol important în istoria poporului ales, fiind cel care va instaura regalitatea, ungându-l pe primul rege al lui Israel, Saul. Aceasta a fost rugăciunea Anei și rezultatul ei final: Dumnezeu se milostivește de ea și, prin pruncul născut din ea, își revarsă binecuvântarea peste destinul unui întreg popor.

Așadar, rugăciunea Anei nu a fost una a cuvintelor rostite, ci a revărsării sufletului ei în fața Domnului (1 Reg. 1, 15). *Aceasta este rugăciunea cu duhul sau în duh: o revărsare a întregii ființe înaintea Domnului; o așezare în fața Lui a întregului suflet zdrobit de durere, sau încărcat de binecuvântare, într-o nerostită exprimare a gândurilor, a cererilor, sau a laudei și a preamăririi Celui Preaînalt.* Acest fel de rugăciune se cunoaște și după faptul că ea nu mai are vreun obiectiv precis, ci, după ce a trecut peste toate în ordinea valorii lor tot mai înalte, mintea nu mai cere decât mila lui Dumnezeu, simțindu-L ca Stăpânul de a cărui îndurare atârnă.[11]

Rugăciunea cu duhul este, așadar, un extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin, înainte de a coborî, în mintea astfel oprită de uimire, lumina dumnezeiască de sus. Aceasta este rugăciunea cunoscută și sub denumirea de "rugăciunea curată".[12]

c. Rugăciunea susținută de Duhul (Rom. 8,26)

Rugăciunea adresată lui Dumnezeu nu este întotdeauna exprimată în cel mai corect mod de apelare la mila Sa sau de laudă și mulțumire aduse Stăpânului ceresc. Astfel că, de cele mai multe ori, ea poartă amprenta propriilor noastre interese în raport cu Dumnezeu și cu semenii. Așa se face că, și nu de puține ori, rugăciunea ia forma unei adevărate "petiții" pe care i-o adresăm lui Dumnezeu, oglindind, din

[11] Cf. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 3 (Spiritualitatea ortodoxă), București, 1981, p. 212.

[12] Vezi Sf. Grigorie PALAMA, cap. "Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie", în *Filocalie*, vol. VII, București, 1977, p. 310.

plin, mai mult slăbiciunile, neștiința, ignoranța, decât corecta noastră poziționare în relație cu El.

Având în vedere toate aceste minusuri *în înțelegerea rugăciunii și a modului în care ea trebuie* concepută și rostită, Sfântul Pavel le scrie creștinilor din Roma: "*De asemenea,* ***şi*** *Duhul îi vine* ***slăbiciunii*** (ἀσθενείᾳ) *noastre* ***într-ajutor*** (συναντιλαμβάνεται**)**; *că nu ştim să ne rugăm cum trebuie, dar Duhul Însuşi* ***mijloceşte*** (ὑπερεντυγχάνει) *pentru noi cu suspine de negrăit* (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις)" (Rom. 8,26). Textul este plin de mângâiere. Cu alte cuvinte, Apostolul le spune creștinilor romani că ei nu sunt singuri, avizați doar la propriile puteri, în suferințele și suspinele lor, ci Duhul însuși le vine în ajutor, mijlocind pentru ei.

Verbul συναντιλαμβάνεται **(***vine într-ajutor*) exprimă imaginea unui om care îl ajută în neputință pe un altul, fie direct, fie indirect, mijlocind. Verbul este la prezent, ceea ce înseamnă că acțiunea Duhului în raport cu noi se desfășoară într-un continuu prezent. Acest Duh al lui Dumnezeu intervine în slăbiciunea noastră care, de cele mai multe ori, este holistă, atât fizic, cât și spiritual sau emoțional, substantivul ἀσθενείᾳ exprimând amândouă stările de neputință, trupești și sufletești.[13]

Ceea ce este de remarcat în exprimarea Apostolului este prezentarea modului în care Duhul intervine în ajutorarea noastră, și anume: *mijlocind* (ὑπερεντυγχάνει) și *suspinând* (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις).

Mijlocirea Duhului exprimă acțiunea lui de ajutorare în ceea ce omul nu mai poate face, în rugăciunile noastre intervenind, aproape întotdeauna, limita, atât în exprimare, cât și în înțelegerea cuprinsului cererilor sau a laudei.

Heiko Krimmer, în Comentariul său la Epistola către Romani, este de părere că în această stare a omului, "Duhul este cel ce ridică slăbiciunea noastră, luându-ne povara".[14] Și Duhul face aceasta cu "suspine negrăite" (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Ceea ce noi nu mai putem exprima în cuvinte, datorită stării sufletești precare, în care

---

[13] Vezi Lic Gustav Stählin, "Asten»j, ¢sqšneia", în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990, pp. 490-491; John F. Walvoord / Roy B. Zuck (edt.), *Comentariu al Noului Testament*, Ed. "Multimedia", Arad, 2005, p. 465.

[14] Cf. Heiko Krimmer, *Epistola către Romani* (Comentariu Biblic), vol. 10, Ed. "Lumina lumii", Korntal, Germania, 2001, p. 207.

ne-am putea găsi la un moment dat, Duhul aduce atunci, în locul nostru, înaintea lui Dumnezeu, cuvintele pe care noi nu le-am mai rostit, le-am pierdut sensul, fiind învăluite total în suspinul sufletului. Suspinul inexprimabil în cuvinte al Duhului, de care vorbește Sfântul Pavel, nu este altul decât suspinul neînțeles și greu de așezat în cuvânt al creștinului.

În versetul următor, Apostolul exprimă rolul Duhului, în neputința noastră orantă, și în alți termeni, și anume că, pe Dumnezeu îl întâlnim și prin Duhul Lui. Iată ce spune el: *"iar Cel care cercetează inimile* ştie *care este cugetul Duhului, că potrivit voii lui Dumnezeu mijloceşte El pentru sfinți"* (Rom. 8,27). [15]

În același context al remarcării suferințelor creștinilor și al suspinului din mijlocul lor, dar în solidaritate și cu întreaga natură, Sfântul Pavel le scria acelorași creștini romani: *"..Eu socotesc că suferințele din vremea de acum nu au nici o însemnătate față de mărirea care ni se va descoperi.* Căci ştim (οἴδαμεν γὰρ) *că pân-acum toată făptura suspină laolaltă* şi *suferă-n durerile naşterii***.** *Dar nu numai ea, ci* şi *noi, cei ce avem pârga Duhului* (τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος), şi *noi* înşine *suspinăm lăuntric, nerăbdători, aşteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru"* (Rom. 8, 18. 22-23).

Expresia οἴδαμεν γὰρ (dar, ştim...) exprimă o stare de cunoaştere continuă datorată perceperii stării creaturii, şi anume că, până în ziua de acum, toată făptura suspină şi suferă durerile naşterii, adică stările adecvate procesului naşterii din nou a lumii, a permenentului urcuş epectatic spre deplină spiritualizare a făpturii.[16]

În tot acest urcuș, suspinul creștinului în rugăciune are un rol, și anume, acela de a apropia destinul creaturii de al său, realizând în interiorul rugăciunii starea de interdependență creaturală, responsabilă din partea omului. De aceea, Apostolul spune despre creştini că şi ei, împreună suspină, în ei înşişi, aşteptând înfierea, cu toate că au *pârga Duhului* (Rom. 8, 23)

Expresia ὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος (pârga Duhului), este o utilizare apozițională a genitivului şi înseamnă că cele dintâi roade pe

[15] Vezi detalii, Heiko Krimmer, *Epistola către Romani,* pp. 208-209.

[16] Cf. Stelian Tofană, "Suspinul creației și slava fiilor lui Dumnezeu după Romani 8,19-23", în *Studia Universitatis Babeș - Bolyai, Theologia Orthodoxa*, nr. 1, Cluj-Napoca, 2007, p. 20.

calea procesului înfierii, adică al reînnoirii, aparțin lucrării Duhului. Este interesantă această viziune a Apostolului Pavel din Romani, potrivit căreia înfierea, ca ultim act al eliberării de suferință şi de adoptare a noastră în familia lui Dumnezeu, înseamnă răscumpărarea trupului nostru: *„...aşteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru"* (Rom. 8,23).[17]

„Răscumpărarea" dimpreună cu „înfierea" şi cu alți câțiva termeni exprimă, astfel, în teologia Sfântului Pavel, acea tensiune dintre „deja" şi „nu încă", caracteristică eshatologiei sale, şi aceasta, pentru că răscumpărarea poate fi înțeleasă atât ca act soteriologic trecut,[18] cât şi ca act eshatologic, viitor.[19]

În libertatea sa, omul este chemat să transforme prin el şi în Hristos Cel Întrupat, adică în Trupul Său – Biserica – , întreg cosmosul, în primul rând, printr-un efort continuu de consacrare şi spiritualizare a lui proprie, printr-o transfigurare hristogenetică şi hristoforică a ființei sale spirituale. Căci stăpânirea lui Hristos peste întreaga creație angajează cu sine întreaga devenire spirituală a omului şi a cosmosului, antropo - şi cosmogeneza, teoforizându-le.[20]

Tot acest proces mântuitor și răscumpărător se desfășoară și în interiorul rugăciunii creștinului, ajutat și sprijinit în neputința sa și de Duhul lui Dumnezeu.

Prin urmare, destinul omului determină și prin rugăciunea suspinului său, destinul universului, el fiind, astfel, pentru întreaga creație o *speranță,* dar, în acelaşi timp, şi un *risc* imens, cu consecințe salvatoare sau compromițătoare nedefinite.

d. Rugăciunea "cu luptă" (Rom. 15,30)

Sfântul Apostol Pavel a solicitat în repetate rânduri creștinilor adresanți ai Epistolelor sale să se roage pentru el, recunoscând că are mare nevoie de mijlocirea lor orantă (Efes. 6,19-20; Col. 4,3-4; 1 Tes. 5,25; 2 Tes. 3,1-2; Filim. 22).

---

[17] A se vedea amănunte, Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, (The New International Commentary), Grand Rapids, Michigan, 1996, pp. 464-465.

[18] Efes.1,7; Col.1,14; Rom. 3,24; I Cor. 1,30.

[19] Efes. 1,14; 4,30 (Vezi detalii, Stelian Tofană, „Suspinul creației și slava fiilor lui Dumnezeu...", p. 22).

[20] Amănunte, în acest sens, vezi, P.Teilhard de Chardin, *Le milieu divin. Essai de vie interieure*, Ed. Du Seuil, Paris, 1957, pp. 147-158.

În ceea ce privește ″rugăciunea cu luptă″, Apostolul îi îndeamnă pe aceiași creștini Romani la o solidaritate în rugăciune cu el însuși. Iată ce le scrie: *″Dar vă rog, fraților, pentru Domnul nostru Iisus Hristos şi pentru iubirea Duhului, ca împreună cu mine* ***să vă luptați în rugăciunile voastre*** (συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς) *către Dumnezeu pentru mine″* (Rom. 15,30).

Specificul acestei cereri, care și caracterizează tipul de rugăciune solicitat, este expresia ″să vă luptați″, adică *îndemnul* la o ″rugăciune cu luptă″, verbul συναγωνίζομαι însemnând ″asociere într-o luptă″, ″a lupta cu cineva pentru ceva″, ″a ajuta pe cineva cu mare efort″. Ceea ce mai putem observa în cererea Apostolului este faptul că subiectul care solicită ceva se integrează el însuși în efortul de dobândire a lucrului intenționat, străduindu-se personal pentru dobândirea lui, nelăsându-i rezolvarea doar în seamna celor invocați în ajutor: ″... *împreună cu mine* ***să vă luptați în rugăciunile voastre...″*** (Rom. 15,30).

″Lupta″ orantă de care vorbește Apostolul Pavel nu este altceva decât exprimarea atitudinii de perseverare în rugăciune, de a nu ceda în fața neîmplinirii imediate a cererilor exprimate în ea, de a lupta cu tine însuți când logica și mintea te-ar îndemna să renunți la ea, părând a fi superfluă, dacă obiectivul ei imediat nu este împlinit.

În acest sens, referindu-se la neîmplinirea unei cereri, sau a mai multora exprimate în rugăciune, Sf. Ioan Gură de Aur spune: ″Rugăciunea este un lucru foarte bun atunci când se face cu gând curat, adică atunci când îi mulțumim lui Dumnezeu nu numai pentru că ne dă, dar și pentru că nu ne dă ceea ce îi cerem, pentru că și binele și răul sunt spre folosul nostru. Așadar, chiar și atunci când nu primim, primim prin faptul că n-am primit ceea ce nu este bine pentru noi. Există cazuri când neîmplinirea unei cereri este mai folositoare. Și atunci, ceea ce socotim că este un eșec, este, de fapt, o izbândă.″ [21]

În paginile Sfintelor Evanghelii găsim un exemplu aparte de ″rugăciune cu luptă″. Este vorba de femeia cananeiancă care n-a cedat în rugăciunea ei, adresată lui Iisus, pentru vindecarea fiicei ei, chiar și atunci când refuzul de care s-a izbit, *părea a fi o* evidentă jignire: *″El însă, răspunzând, i-a zis: ″Nu este bine să iei pâinea copiilor şi s-o arunci câinilor″* (Mt 15,26).

[21] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții*, Ed. ″Egumenița″, Alexandria, 2021, p. 221.

Ofensată, aproape jignită, mama nu cedează. Ea nu se simte nici umilită, nici jignită. Crede în continuare în Acela, care doar aparent jignește, doar trecător trece cu vederea, doar pedagogic pare că nu ascultă, doar temporar refuză. Și, cu o logică, care taie orice argumentație, Cananeeanca aprobă cuvintele de plumb ale lui Iisus: *"Așa este, Doamne, dar şi câinii mănâncă din fărâmiturile ce cad de la masa stăpânilor lor"* (Mt 15,27). Fascinat de această logică, stăruință, luptă cu ea însăși, și credință, Iisus răspunde: *"O, femeie, mare este credința ta; fie ție precum voieşti!"* (Mt 15,28).

Așadar, ea n-a cedat ispitei de *a renunța* să mai ceară ceva, acolo, pe pământ cananeean, unui iudeu, care o refuza, ori imboldului de *a se îndepărta* definitiv de Cel ce părea că o insultă public. A luptat cu ea însăși în cererea sa; a stăruit în a crede că ceea ce cere, în cele din urmă, va primi, iar Cel ce poate totul, când va ști El că trebuie să o facă, se va milostivi.[22] Și, în lupta din rugăciunea ei, victoria s-a arătat.

Închei, arătând că Apostolul Pavel, înlănțuit într-o temniță romană, îl asigură cu puțin timp înainte de sfârșitul său, pe ucenicul lui iubit Timotei, adevărat "fiu în credință" (1Tim. 1, 2), că îl poartă zi și noapte în rugăciunile sale. Iată cuvintele Apostolului: *"...zi şi noapte ne-ncetat te pomenesc în rugăciunile mele și Îi mulțumesc lui Dumnezeu pe Care din strămoşi Îl slujesc în conştiință curată"* (2 Tim. 1,3).

Stăruința în rugăciunea neîncetată este, înainte de toate, și o *luptă* cu propriul tău crez orant și cu propria ta încredere într-un răspuns divin, pe care îl aștepți, la fel de perseverent în umila ta speranță, dar care nu va întârzia să vină!

Concluzii

a. Rugăciunea este, înainte de toate, nu atât un dialog cu Dumnezeu, cât o revărsare a întregii ființe a omului în fața Creatorului său.

b. În afara cuvântului rostit, adică, rugăciunea "buzelor", în așezarea întregii ființe a creștinului în fața lui Dumnezeu, prin rugăciune, mintea are un rol proponderent, exprimând rugăciunea într-o logică și dinamică a ideilor care o fac inteligibilă, rațională, eliberândo de posibila robie a formalismului cultic, personal sau comunitar.

[22] Cf. Stelian Tofană, *Evanghelia lui Iisus. Misiunea cuvântului*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2018, pp. 191. 193.

c. În actul rugăciunii, creștinii nu rămân niciodată singuri, mai ales atunci când slăbiciunile lor, fizice sau spirituale, i-ar copleși cu totul, anulându-i. Duhul le vine atunci în ajutor, preluându-le slăbiciunea din trup și suspinul din suflet, mijlocind pentru ei.

d. Ceea ce este de-a dreptul provocator în scrisul Apostolului Pavel este faptul că în actul rugăciunii creștinul este solidar nu numai cu aproapele lui, ci și cu întreaga creație, unindu-și suspinul său cu al acesteia, realizând, astfel, comuniunea orantă universală.

e. ”Rugăciunea cu luptă” nu este doar aceea a perseverenței în cerere, ci, înainte de toate, aceea a câștigului nemijlocit.

Cinstirea Sfintelor Icoane - rugăciune tainică către prototipul lor

Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae CHIFĂR
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna" din Sibiu

Anul omagial al rugăciunii în viața Bisericii și a creștinului în Patriarhia Română ne oferă prilejul de a reflecta asupra tuturor elemnetelor și modalităților care fac prezentă în Biserică și în viața creștinului comuniunea de rugăciune tainică cu Dumnezeu și cu sfinții Săi. Una dintre aceste modalități de experimentare a rugăciunii îndreptată către Dumnezeu și către sfinții Lui ca rugători și mijlocitori pentru noi este și cinstirea Sfintelor icoane, nelipsită din evlavia credinciosului ortodox.

Gervais Dumeige, autorul unui cunoscut tratat despre Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea (787) care a condamnat iconoclasmul și a consfințit printr-o hotărâre sinodală receptată de Biserică cinstirea Sfintelor icoane ale Mântuitorului Iisus Hristos, ale Maicii Domnului și ale tuturor sfinților, preciza că la începutul secolului al VIII-lea când împăratul Leon al III-lea Sirianul (717-741) a declanșat criza iconoclastă, "icoanele erau pur și simplu parte componentă a lumii creștine. Ele erau întâlnite peste tot în viaţa creştinului, mari sau mici, ca fresce sau ca icoane portabile, făcute cu scop educativ sau ca evlavioasă mulțumire, ca obiect decorativ sau ca obiect de cult, privite de contemporani cu neîncredere sau cu bucurie sufletească, condamnate sau apărate, interzise în Legea veche de Dumnezeu, dar îndreptățite prin Iisus Hristos"[1]."

[1] G. DUMEIGE, *Nizäa II*, Mainz, 1985, p. 78.

Ele deveniseră un element fiinţial din viaţa credinciosului, mai ales în Răsărit, și un mod firesc și vizibil de cinstire a prototipului reprezentat iconografic prin rugăciune. Prezenţa icoanelor în orice loc de desfășurarea a vieţii cotidiene a creștinului, "în biserici şi în capele, în case particulare, în camerele de locuit sau în dormitoare, în faţa prăvăliilor, în pieţe, pe cărţi sau pe haine, pe ustensile de menaj şi pe bijuterii, pe cupe, pe vaze, pe pereţi, la intrarea în ateliere, într-un cuvânt peste tot unde ele puteau fi făcute sau plasate, icoana Mântuitorului, a Maicii Domnului sau a unui Sfânt ... erau pentru creştinul din Bizanţ o garanţie sigură a binecuvântării şi mântuirii, o garanţie a protecţiei şi ajutorului divin; fără icoane el nu putea trăi"[2].

De aceea, izbucnirea crizei iconoclaste la începutul secolului al VIII-lea era pentru Biserică un grav atentat la însăși fiinţa ei, o negare a tradiţiei iconografice, mărturisită şi păstrată de la Sfinţii Părinţi. Teologia iconografică din secolul al VIII-lea, legiferată prin deciziile Sinodului al VII-lea Ecumenic de la Niceea din anul 787, făcea să se redea Bisericii un dar pe care-l primise, îl păstrase şi îl transmisese din generaţie în generaţie până acum – cinstirea evlavioasă a icoanelor.

Însăși definiţia icoanei dată de Sfântul Ioan Damaschinul (+749) arată că ea este făcută spre amintire și imitare a prototipului și spre invocare a harului și mijlocirii lui prin rugăciune. "Icoana este o asemănare care înfăţişează originalul. Cu toate acestea, este o oarecare deosebire între icoană şi original, deoarece icoana nu se aseamănă întru totul cu originalul"[3] sau „icoana este o asemănare, un model, o întipărire a cuiva, care arată în ea pe cel care este înfăţişat în icoană"[4], scoţând la iveală şi arătând „ceea ce este ascuns ... şi astfel pe cele bune să le dorim şi să le râvnim, iar pe cele rele să le evităm şi să le urâm"[5]

[2] MARIN, *Les moines de Constantinopole depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898)*, Paris, 1897, p. 318-324, apud H. LECLERCQ, *Images* (*culte et querelle des*), în „Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie" VII/1, pp. 223-224.
[3] Sf. IOAN DAMASCHIN, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I,9, în B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus. Herausgegeben vom Byzantinisches Institut der Abtei Scheyern* , coll. Patristische Studien und Texte, Vol. 17, Berlin/New York, 1975, p. 83.
[4] Sf. IOAN DAMASCHIN, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* III, 16, p. 125.
[5] Sf. IOAN DAMASCHIN, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* III, 17, p. 126.

Întrucât iconoclasmul a fost reactivat de împăratul Leon al V-lea, patriarhul Nichifor al Constantinopolului (806-815) a considerat necesar să reia problema definirii icoanei în raport cu prototipul ei. Pentru a exclude posibilitatea identificării magico-orientale dintre icoană şi prototip, precum făceau iconoclaştii, el a introdus noțiunea de separare între chipul natural şi cel artistic, icoana fiind evident un chip artistic. Astfel, „icoana este o asemănare a prototipului ... o imitare şi o copie a lui, deosebită de el în ființă şi suport (principiu). Ea este un rezultat al artei, primind formă prin imitarea prototipului" sau „icoana este asemenea cu prototipul şi prin asemănare înfățişează întregul chip văzut al celui pe care îl reprezintă, dar se deosebeşte de acesta prin fire pentru faptul că are altă materie"[6]. Această deosebire nu elimină orice relație cu prototipul, ci, dimpotrivă, icoana primeşte formă şi cinstire datorită prototipului ei.

Deoarece Sfântul Ioan Damaschinul precizase în definiția dată icoanei că ea se diferențiază de prototip, dar nu accentuase în mod expres că această diferențiere se face după ființă, Sfântul Nichifor se pronunță mult mai clar asupra modului de diferențiere, fără a prejudicia cât de puțin relația care rămâne permanent între icoană şi prototipul ei: „Icoana şi prototipul aparțin unul altuia şi chiar dacă vreodată prototipul dispare, rămâne totuşi relația. Aşa ceva se poate întâmpla, de exemplu, cu tatăl şi fiul, căci dacă acela se îndepărtează, el rămâne totuşi prezent datorită asemănării, amintirii sau formei pe care o arată chipul său. Astfel relația rămâne nealterată de timp"[7].

Folosind categoriile gândirii aristotelice, Sfântul Nichifor a putut să „demistifice" într-un anumit sens chipul, să-i redea locul său precis şi astfel să depăşească identificarea exagerată dintre icoană şi prototip, în care atât iconoclaştii, cât şi iconodulii se încurcaseră destul de mult[8]. Astfel, el arată în ce constă formal icoana: „Asemănarea este o anumită relație care se situează la mijlocul dintre doi poli: cel asemănător şi cel cu care este asemenea. Ambele realități sunt unite şi legate prin aceeaşi înfățişare, chiar dacă, după fire, ele sunt dife-

---

[6] PATRIARHUL NICHIFOR, *Antirrheticus I adversus Constantinus Copronimum, în* PG 100, col. 277A

[7] PATRIARHUL NICHIFOR, *Antirrheticus I adversus Constantinus Copronimum, în* PG 100, col. 277D-280A; 364A.

[8] C. v. SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen, 1984, p. 202.

rite. Şi chiar atunci când amândouă (icoana şi prototipul) după fire sunt fiecare altceva, ele nu sunt totuşi fiecare un altcineva, ci una şi aceeaşi. Căci prin reprezentare ajungem la cunoaşterea înfăţişării originale a celui reprezentat şi în această reprezentare putem privi persoana celui zugrăvit”[9].

Aşadar, între icoană şi prototip există o oarecare identitate, însă nu după fiinţă, nici după participarea la fiinţă, ci după chip, după înfăţişare şi după asemănare pentru că şi icoana, şi prototipul înfăţişează aceeaşi persoană. Tocmai pentru că nu reprezintă persoane, ci doar închipuiri, alegoriile nu pot fi numite icoane.

Prin urmare, când se spune că cinstea care se aduce icoanei trece sau urcă la prototip, „indică prototipul ca pe o transcendenţă sesizată prin icoană, ca pe o realitate deosebită de icoană, deşi în legătură cu ea”. Cum am văzut, Sfântul Nichifor precizează că icoana participă într-un anumit fel la prototip, are o relaţie cu el, mijloceşte cunoaşterea lui şi trezeşte amintirea lui. Icoana este cel mai vrednic de venerare simbol sacru, care serveşte spre slava şi arătarea iconomiei Lui, ca şi prin ea cinstea să treacă la prototip[10].

Așadar pentru creștinul ortodox cinstirea icoanei înseamnă cinstirea celui reprezentat și rugăciunea rostită înaintea icoanei îl pune pe el în legătură directă și în comuniune cu prototipul. Chiar dacă icoana se deosebeşte categoric de prototipul ei după fiinţă, ea se identifică cu el după ipostas sau după nume[11]. Sinodul de la Niceea s-a pronunţat clar asupra importanţei pe care o are numele înscris pe icoane pentru că prin aceasta ele se deosebesc de idoli.[12] Deci numele asigură identitatea dintre icoană şi prototip. Prin înscrierea pe icoană a numelui Mântuitorului, al Maicii Domnului sau al unui sfânt, ea se sfin-

---

[9] PATRIARHUL NICHIFOR, *Antirrheticus I adversus Constantinus Copronimum, în* PG 100, col. 280A.

[10] D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei”, nr. 3-4/1958, p. 247.

[11] G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Amsterdam, 1964, p. 43.

[12] „Icoana se identifică cu prototipul nu după fiinţă, ci numai după nume şi după trăsăturile celui reprezentat. Cel sănătos la cap nu va căuta nicidecum să vadă în icoană însuşirile prototipului, căci mintea raţională nu recunoaşte în icoană nimic altceva decât identitatea după nume cu persoana reprezentată şi nicidecum după fiinţă”. G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, Florenţa, 1766, col. 244B şi 257D.

țeşte ca icoană sfântă, deosebindu-se astfel de un idol. Acela poartă, de asemenea, un nume, însă acesta este numele unui zeu inexistent şi detestabil ceea ce face ca şi chipul idolului să fie detestat şi demn de toată ruşinea. „Căci cele sfinte ale noastre, concluzionează Părinții niceeni, sunt pline de har prin ele însele datorită însuşi numelui lor. De aceea le cinstim şi le sărutăm ca ceva sfânt. Chipul de viață făcătoarei cruci este cinstit de noi fără o rugăciune de sfințire căci ajunge doar icoana (Răstignirii) pentru ca să primim binecuvântare. Tot aşa, prin numele celui reprezentat în icoană ne înălțăm la venerarea persoanei şi o sărutăm şi ne închinăm cu cinste în fața ei, împărtăşindu-ne de sfințenie"[13].

La rândul său, Sfântul Teodor Studitul arată că între o icoană şi prototipul ei există numai o relație de asemănare şi nu identitate de ființă. „Prototipul şi icoana sunt una prin asemănare ipostatică, dar două prin natura lor. Două nu în sensul că unul se împarte în două, încât să nu aibă nici o comuniune şi relație între ele. Nici în sensul că unul şi acelaşi se numeşte cu două nume, încât o dată prototipul să fie numit icoană, iar altă dată icoana, prototip. Căci prototipul se numeşte întotdeauna prototip, precum şi icoana, icoană, fără să se prefacă una în alta. Aşa stând lucrurile şi fiind două la număr, există o unică asemănare în amândouă şi un unic apelativ al lor după asemănare"[14]. Pentru a nu se înțelege că participarea icoanei la forma şi numele prototipului ar însemna egalitatea cu el după ipostas, Sfântul Teodor face distincție clară între icoana naturală şi icoana artistică[15]. Icoana naturală se identifică cu prototipul ei atât prin ființă, cât şi prin asemănarea a cărei pecete este, aşa cum este Hristos după Dumnezeire cu Tatăl

[13] G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, col. 269E. Aceste precizări au fost necesare pentru că iconoclaştii considerau sfânta cruce, vasele, veşmintele liturgice şi, implicit, icoanele simple obiecte realizate de tâmplar, pictor, țesător sau argintar, păstrându-şi caracterul profan chiar dacă ar fi primit consacrare printr-o rugăciune specială. Rămânând consecvenți concepției lor de nuanță maniheică, ei considerau că materia, chiar după consacrare, rămâne detestabilă, profană şi moartă, G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, col. 268C.

[14] Sf. TEODOR STUDITUL, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 428.

[15] Sfântul Ioan Damaschinul identifică şase tipuri de icoane arătând specificul fiecăreia, cf. Sf. IOAN DAMASCHIN, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* I, 9-13 şi III, 18-24 (ed. Kotter), p. 84 şi 127-131.

Său şi după umanitate cu Maica Sa. Icoana artificială însă este străină de fiinţa prototipului, aşa cum este icoana lui Hristos faţă de Hristos Însuşi, în acest caz vorbind numai de o relaţie de asemănare[16].

Asemănarea dintre icoana artistică şi prototipul ei presupune şi o asemănare ipostatică dar nu după fire, ca să nu se înţeleagă că ea devine un ipostas deosebit, propriu. Icoana artistică nu este un ipostas deosebit pentru că ea nu este în sine nimic, ci doar o reprezentare a unui ipostas[17]. Tocmai pentru că ea nu are o fiinţă proprie asemenea celei a ipostasului reprezentat, icoana este asemănarea unui ipostas, ea reprezintă un ipostas în sine. Icoana redă ipostasul, dar nu după firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului în icoană, firea lui fiind în existenţa sa prototipică şi nu în icoană. De aceea icoana nu este prototip pentru că nu este una cu ipostasul după fiinţa ei, ci numai redă ipostasul ca stare de sine a fiinţei. Cu toate acestea, icoana indică totuşi ipostasul ca pe o realitate deosebită de ea, ca fire subzistentă dincolo de ea. Dar ea nu indică o fire neipostatică, căci firea nu există în sine ca să poată fi prototip al icoanei.

Prin urmare, pentru Sfântul Teodor Studitul icoana este deosebită după fiinţă de prototip, dar nu după ipostas. Căci, deşi nu este prototipul însuşi, indică prototipul ca ipostas. De asemenea, icoana nu redă fiinţa, ci ipostasul, întrucât ea nu are drept prototip firea în sine, ci firea subzistentă în ipostas[18]. Relaţia dintre icoană şi prototip garantează şi sfinţenia icoanei. Trăsăturile care definesc chipul reprezentat de ea conferă sfinţenie icoanei, şi nu materialul din care este confecţionată, pentru a nu da impresia că icoanele sunt asociate sfintelor moaşte. Dacă chipul zugrăvit pe icoană s-a şters, ceea ce a fost icoana mai înainte

---

[16] Sf. TEODOR STUDITUL, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, B, 2, apud Ioan I. Ică jr, "Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală", studiu introductiv la Sf. Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1996, p. 150-151.

[17] Mult mai lacunară este definiția pe care o dă icoanei Sfântul Ioan Damaschinul. Astfel, el învață: „Icoana este o asemănare care înfățișează originalul. Cu toate acestea este o oarecare deosebire între icoană şi original, deoarece icoana nu se aseamănă întru totul cu originalul", Sf. IOAN DAMASCHIN, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* I, 9, p. 83, sau „Icoana este o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pe cel care este înfățișat în icoană", Sf. IOAN DAMASCHIN, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* III, 16, p. 125.

[18] A se vedea D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale,* p. 251.

devine o simplă bucată de lemn care se arde[19]. Pentru a arăta cum înțelege el relația dintre icoană şi prototip, Sfântul Teodor recurge la analogia dintre imaginea pecetei şi amprenta ei. „Chipul împăratului gravat pe un inel îl imprimăm în ceară, în smoală sau în argilă. Pecetea rămâne în mod neschimbat aceeaşi în fiecare dintre cele trei forme de materie, care, la rândul lor, se deosebesc între ele. Pecetea va putea rămâne aceeaşi, întotdeauna aceeaşi, numai dacă nu intră în vreo legătură cu diversele materiale, ci rămâne în inelul cu pecetea, separat de materialele în care ea este imprimată. Tot aşa este şi asemănarea lui Hristos. Chiar dacă ea este gravată în diverse materiale, totuşi nu intră în vreo legătură cu materia în care este configurată, ci, dimpotrivă, rămâne în persoana lui Hristos căreia îi aparține în mod propriu."[20]

În timp ce iconoclaştii nu înțeleg relația icoană-prototip decât ca egalitate, când sunt de aceeaşi ființă, sau ca alteritate, când se deosebesc după ființă, teologia iconodulă adaugă un al treilea raport, şi anume cel de participare a uneia la cealaltă, deşi nu există identitate de ființă între ele. Prin urmare, icoana nu poate reda legătura dintre cele două firi ale lui Hristos, căci iconodulii n-au pretins niciodată că în icoană s-ar reda ceva esențial corespunzător firilor lui Hristos[21]. Icoana nu redă firea, ci ipostasul, afirmă categoric Sfântul Teodor Studitul[22]. În conformitate cu hristologia calcedoniană, iconodulii puteau învăța că Mântuitorul Hristos, Logosul divin întrupat, devine prototip al icoanei Sale. Icoana, fiind reprezentarea unui ipostas, nu redă decât ceea ce poate fi văzut dintr-un om, adică ceea ce este propriu celui reprezentat (prototipului), ceea ce îl distinge ca individ concret de alt individ. Icoana redă, aşadar, prototipul sau persoana, şi nu firea.

Icoana Sa devine „pecete a chenozei lui Dumnezeu"[23]. Ea ne înalță privirea spre chipul Celui care, cu toate că este Dumnezeu, a

---

[19] Obiceiul este confirmat chiar de unii apărători ai icoanelor. A se vedea LEONȚIU de NEAPOLE, *Către iudei*, V, în PG 93, col. 1597B-1600AC.

[20] Sf. TEODOR STUDITUL, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 504D-505A.

[21] *Cf.* G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, p. 43.

[22] Sf. TEODOR STUDITUL, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 405B.

[23] C. v. SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone*, p. 224.

asumat trăsăturile unei existențe individuale. Icoana lui Hristos ne arată că ne putem apropia fără teamă de Mântuitorul. Prin contemplarea ei vom fi pătrunşi de taina curățitoare şi sfințitoare a Întrupării Domnului. De aceea icoana este „cel mai vizibil semn al iconomiei mântuirii noastre”[24].

Analizând conținutul rugăciunii de sfințire a icoanei Mântuitorului Iisus Hristos, vom înțelege de ce icoana a devenit elementul liturgic indispensabil al vieții spirituale a credinciosului ortodox. După ce se arată că Dumnezeu a interzis facerea de idoli, tot El a poruncit să se facă chipuri de heruvimi și tot ceea ce amintea de petrecerea Lui cu oamenii să se cinstească ca și cum ar fi El însuși prezent: “… doi heruvimi de aur pe chivotul mărturiei și doi la colțurile curățitorului iar pe catapateasmă mulțime de heruvimi cusuți…, în altar doi heruvimi de lemn de chiparos ferecați în aur; și ai poruncit ca chivotul în care erau tablele cele de piatră, năstrapa de aur și toiagul lui Aaron, care arătau petrecerea Ta acolo cu oamenii și pomenirea slăvitelor Tale minuni și binefaceri, să se cinstească cu frică, cu cutremur și cu închinăciune cuvenită lor; iar cinstea aceea ai primit-o cu îndurare ca și cum ar fi fost adusă Ție însuți”[25]

Ca să se arate apoi în ce scop au fost zugrăvite icoanele și cum devin ele un loc și un obiect al concretizării evlaviei noastre prin rugăciune îndreptată către prototip, rugăciunea de sfințire continua: “Și noi dar, Preabunule Stăpâne, Atotțiitorule, această icoană a preaiubitului Tău Fiu, în aducerea aminte a întrupării, a tuturor minunilor celor slăvite și a binefacerilor arătate neamului omenesc prin venirea Sa ca om pe pământ, am pus-o cu cinste înaintea slavei Tale, nu îndumnezeind-o, ci știind că cinstea icoanei se suie la cel zugravit pe ea. Și, căzând, cu sârguință ne rugăm… trimite asupra ei binecuvântarea Ta cea cerească și harul Preasfântului Duh și binecuvintează-o și sfințește-o și dă-i ei putere tămăduitoare și de toate meșteșugirile diavolești izgonitoare. Umple-o de binecuvântarea și puterea sfântului chip cel nefăcut de mână, pe care cu îndestulare le-a câștigat, prin atingerea de preasfânta și preacurata față a iubitului Tău Fiu.

---

[24] Sf. TEODOR STUDITUL, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* I, în PG 99, col. 335A.

[25] *Molitfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2019, pp. 809-810.

Ca prin ea să se lucreze puteri și minuni pentru întărirea dreptei credințe și pentru mântuirea credinciosului Tău popor; ca toți care înaintea ei ne vom închina Ție, Celui întru toate puternic, și Unuia-Născut Fiului Tău și Preasfântului Duh, și cu credință Te vom chema și ne vom ruga, auziți să fim și mila iubirii Tale de oameni să aflăm și har să câștigăm… ”[26]

În chip asemănător se aduce mărturie a evlaviei credinciosului exprimată prin rugăciunea de cinstirea a Maicii Domnului și a sfinților, și în rugăciunea de sfințire a celorlalte icoane: ”Doamne Dumnezeul nostru ... caută acum asupra noastră, care cu umilință Te rugăm și care o numim pe dânsa și o credem a fi cu adevărat Născătoare de Dumnezeu și cu credință o chemam în rugăciunea cea către Tine. Prin rugăciunile ei fă să fie auzite cererile și rugăciunile noastre și trimite harul Preasfântului Tău Duh asupra icoanei acesteia… Binecuvintează-o cu binecuvântarea Ta cea cerească și-i dă ei puterea și tăria facerii de minuni. Fă-o vindecătoare și izvor de tămăduiri tuturor celor ce în durere se vor pleca în fața ei și vor cere de la Tine ajutor prin Născătoarea de Dumnezeu. Și pe toți care înaintea acestei icoane vor cinsti după vrednicie pe preabinecuvântata Fecioară și Maică a Domnului nostru Iisus Hristos, preaiubitul Tău Fiu, și ca pe o mijlocitoare a neamului creștinesc o vor chema în rugăciunea către Tine și în ajutor la nevoi și necazurile lor, învrednicește-i să dobândească izbăvire, apărare și grabnic ajutor. Dă-le lor cu milostivire iertare de greșeli și degrab să primească harul cerut de la Tine și să afle mila dorită de la iubirea Ta de oameni și părtași împărăției să fie…”[27] Iar la sfințirea icoanei unui sfânt cerem ca “tuturor celor ce o vor cinsti, se vor închina și se vor ruga Ție înaintea ei și vor chema în rugăciunea către Tine pe Sfântul (zugrăvit, n.n.), să le fii ascultător, milostiv și dătător darnic de tot binele, mântuindu-i de toată supărarea și nevoia și de toate durerile sufletești și trupești, învrednicindu-i harului și milei ce vor dori de la Tine...”[28]

Observăm că toate darurile și binecuvântările pe care le cerem ca să se reverse de la cinstirea acestor icoane, sunt cererile pe care credinciosul le îndraptă prin rugăciune către prototipul reprezentat în

---

[26] *Ibidem*, pp. 810-811.
[27] *Ibidem*, p. 815.
[28] *Ibidem*, p. 819.

icoană. Ca atara icoana devine loc de întâlnire și de comuniune prin rugăciune a creștinului cu persoana zugrăvită în icoană.

Cinstirea Sfintelor icoane prin tămâiere, aprinderea de candele și lumânări înaintea lor și prin rugăciune smerită îndreptată către prototip nu afecta credința adevărată a creștinului și nu-i devia parcursul vieții lui duhovnicești pe căi grașite, spre idolatrie cum considerau iconoclasștii. Când împăratul Leon al III-lea a afișat primele intenții iconoclaste, motivând că cinstirea icoanelor conduce spre idolatrie, s-a izbit de rezistența credincioșilor care văzând icoanele înălțate la nivelul la care ei nu mai le puteau săruta, nu li se mai puteau închina cu plecăciune până la pământ, nu mai puteau aprinde candele și lumânări înaintea lor, au socotit aceasta ca un grav atentat la credința și spiritualitatea lor. Când soldatul Jovius s-a urcat să dea jos icoana Mântuitorului de la Poarta Chalke, principala poartă de intrare în orașul Constantinopol, a trezit și mai grav furia credincioșilor, câteva femei evlavioase zmulgându-i scara, doborându-l și lăsându-l astfel pradă nemulțumirii mulțimii care l-a omorât.

Chiar dacă fapta nu a rămas nepedepsită, împăratul a realizat că pentru credinciosul răsăritean icoana nu este un simplu obiect de venerare, ci ea este mijloc de transmitere a harului sfințitor de la prototip la creștinul rugător. Dacă pentru creștinul apusean legătura lui spirituală cu icoana era bazată mai mult pe funcția estetică și didactico-catehetică, pentru creștinul răsăritean aceasta era mult mai profundă pentru că încorpora mai ales funcția liturgică. Cinstirea Sfintelor icoane crea legătura direct cu prototipul reprezentat în icoană și devenea mijloc de dobândire al harului lucrător și sfințitor. Acesta pentru că credinciosul venerând icoana, nu venera materialul, ci chipul reprezentat iar venerarea lui se urca la persoana al cărui chip era dezvăluit de icoană.

Aceasta relație direct cu prototipul a fost posibilă numai după întrupare, când Dumnezeu-Tatăl S-a descoperit prin Fiul Său întrupat. De aceea Sfântul Ioan Damaschinul putea afirma cu toată convingerea posibilitatea și chiar necesitatea zugrăvirii icoanei Mântuitorului Iisus Hristos. "Când vezi că Cel fără de corp S-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului Lui omenesc. Când Cel nevăzut S-a făcut văzut în trup, atunci vei înfăţişa în icoană asemănarea Celui ce S-a făcut văzut. Când Cel fără de corp, fără de formă, fără de greutate

şi calitate, fără de mărime din pricina superiorităţii firii Lui, Cel care există în chipul lui Dumnezeu, a luat chip de rob, prin această apropiere de cantitate şi calitate, şi a îmbrăcat chipul corpului, atunci zugrăveşte-L în icoane şi aşază spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut. Zugrăveşte coborârea Lui fără nume, Naşterea din Fecioară, Botezul în Iordan, Schimbarea la Faţă de pe Tabor, Patimile – mijlocitoarele nepătimirii, moartea, minunile – simbolurile firii Lui dumnezeieşti, minuni făcute prin lucrarea trupului, dar cu ajutorul lucrării dumnezeieşti, Crucea cea mântuitoare, înmormântarea, Învierea, Înălţarea la ceruri. Zugrăveşte-le pe toate, şi cu cuvântul şi cu culorile"[29].

Tema principală a scrierilor cu conţinut iconodul ale patriarhului Gherman I al Constantinopolului (715-731) stă în legătură tot cu taina întrupării Domnului care face posibilă zugrăvirea chipului Lui: „Noi închipuim în icoane chipul sfântului Său Trup, pe care îl primim, şi îi aducem cinstirea ce i se cuvine, amintindu-ne şi de necuprinsa lui Întrupare". Din aceasta rezultă şi cinstirea icoanei Maicii Domnului, căci, continuă Sfântul Gherman, „noi zugrăvim, de asemenea, icoana Preacuratei Maicii Sale, după trup, a Sfintei Născătoare de Dumnezeu, mărturisind că, fiind cu adevărat femeie şi deloc străină neamului omenesc, ea a zămislit în pântecele său, printr-o taină care depăşeşte gândirea oamenilor şi a îngerilor, pe Dumnezeu cel nevăzut, Care cârmuieşte totul cu mâna Sa, şi L-a născut cu trup". Nici cinstirea sfinţilor şi a icoanelor lor nu se bazează pe altceva, decât pe Taina Întrupării Domnului, prin care s-a realizat sfinţenia lor. Ca împreună slujitori cu noi şi slujitori adevăraţi ai lui Dumnezeu, spune Sfântul Gherman, „noi îi admirăm şi îi fericim", iar pentru a ne aminti de vitejia şi devotamentul lor sincer faţă de Dumnezeu, „le închipuim asemănările, nu ca şi cum am crede că acestea (icoanele lor, n.n.) sunt din natura dumnezeiască şi le-am aduce lor cinstea şi închinarea cuvenită numai slavei şi atotputerniciei dumnezeieşti, ci ne arătăm prin aceasta dragostea noastră pentru ei şi ni-i închipuim prin mijlocirea icoanelor în scopul dobândirii unei convingeri mai puternice despre adevărurile primite prin auz"[30].

---

[29] Sf. IOAN DAMASCHIN, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* I, 8; III, 8, p. 82.

[30] PATRIARHUL GHERMAN, *Scrisoarea către Ioan al Synadei*, în PG 98, col. 157-160.

Sfântul Gherman socoteşte icoanele ca mărturii văzute a ceea ce se transmite prin cuvânt. Ele nu sunt altceva decât exemple de bărbăție, descrierea vieții pline de virtuți a sfinților, pilde de eroism, model de viață sfântă, îndemn de a-l preamări pe Dumnezeu. Prin urmare, ele nu sunt făcute şi nici venerate ca şi cum s-ar aduce adorarea cuvenită numai lui Dumnezeu lucrurilor făcute de mâini omeneşti, ci pentru a arăta dragostea noastră față de sfinți, adevărați slujitori ai lui Dumnezeu, şi a le urma pilda. Aceasta este rațiunea cinstirii icoanelor lor în Biserica lui Hristos şi nicidecum punându-ne nădejdea într-un alt Mântuitor, căci nu este alt nume în care să ne mântuim, decât numai al Fiului lui Dumnezeu, conchide patriarhul constantinopolitan[31].

Sfântul Gherman fixează și coordonatele iconologiei creştine, arătând şi modul în care sunt venerate icoanele[32]. „Când aducem cinstire icoanelor Mântuitorului nostru, Maicii Sale Preacurate, cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, şi sfinților Săi, mărturisim şi credința noastră în Dumnezeu, Care S-a făcut om adevărat pentru mântuirea noastră, față de Maica Sa, care este rugătoare şi mijlocitoare pentru mântuirea oamenilor, şi față de toți sfinții, care sunt din aceeaşi natură cu noi, dar fiind bineplăcuți lui Dumnezeu au primit harul Său, mijlocind pentru binele nostru, căci atunci când ne amintim de ei chemăm în ajutor pe Dumnezeu"[33].

De aceea, credinciosul evlavios cinstește fără reținere Sfintele icoane întrucât ele îi amintesc de lucrarea mântuitoare a Domnului Iisus Hristos și îl pun în comuniune de rugăciune și sfințenie cu prototipul lor. Așadar ele au un important rol liturgic-sacramental. Papa Adrian I, care reprezenta tradiția iconografică apuseană cu accent mai mare pe rolul estetic și didactic, scria patriarhului Tarasie al Constantinopolului (784-806) și sinodalilor de la Niceea: „Când privim icoanele care îl reprezintă pe Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru noi şi pentru a noastră mântuire, ele conduc sufletul nostru prin mijlocirea unui chip văzut spre iubirea duhovnicească. În acelaşi fel, noi ne închinăm acestui

---

[31] PATRIARHUL GHERMAN, *Scrisoarea către Ioan al Synadei*, în PG 98, col. 160.
[32] Este folosit verbul *ασπάζομαι* = a saluta, a se închina, a îmbrățişa, a săruta, pentru a defini cinstirea pe care creştinii o aduceau icoanelor.
[33] PATRIARHUL GHERMAN, *Scrisoarea către Ioan al Synadei*, în PG 98, col. 160D-161B.

Mântuitor, care este ceruri, şi îl preamărim, îndreptându-ne sufletele noastre spre El, precum este scris: «Dumnezeu este Duh» şi de aceea noi ne închinăm Dumnezeirii Sale în chip duhovnicesc"[34].

Rămânând fidel întru totul teologiei calcedoniene, apărătorii sfintelor icoane au respins orice încercare a iconoclaştilor de a combate cinstirea lor chiar şi când aceştia se prevalau de dogma unirii firilor în Hristos. Pentru că nu admiteau taina chenozei, ci învățau despre unirea Dumnezeirii cu umanitatea comună lipsită de însuşirile personale ca efect al îndumnezeirii ei în sens monofizit[35], iconoclaştii respingeau orice posibilitate de înfățişare a lui Hristos în icoană. Apărătorii icoanelor au reuşit să demonteze argumentația adversarilor lor şi să dezvăluie influențele gândirii lor monofizite, restabilirea cultului icoanelor pe baza învățăturii lor la Sinodul al VII-lea Ecumenic şi apoi definitiv prin sinodul din anul 842 câştigând ultima luptă dată pentru apărarea hotărârilor Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon. Prin acceptarea icoanei lui Hristos se mărturiseşte păstrarea însuşirilor firii umane asumate de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, printre acestea şi circumscrierea ca o condiție a întrupării Lui adevărate, ca prezență şi lucrare a lui Hristos în lume, persoană divină şi umană în acelaşi timp.

În definiția sinodală de la Niceea se putea marturisi că "Domnul, apostolii şi profeții ne-au învățat că noi trebuie s-o cinstim şi preamărim înainte de toate pe Sfânta Născătoare de Dumnezeu, care este mai cinstită decât toate puterile cereşti. Apoi noi cinstim pe sfinții îngeri, pe sfinții apostoli, pe profeți şi martiri, pe sfinții dascăli şi pe toți sfinții, aşa cum ne învață părinții noştri. Noi Îl invocăm în rugăciune, căci ei pot să-L facă îngăduitor pe Dumnezeu, dacă noi trăim în adevăr. Noi cinstim şi icoana sfintei şi de viață făcătoarei Cruci şi moaştele Sfinților. Noi acceptăm sfintele şi vrednicele de cinstire icoane, le sărutăm şi le îmbrățişăm, după vechea tradiție a Sfintei Biserici soborniceşti a lui Dumnezeu, adică după predaniile Sfinților Părinți şi anume acele icoane ale Marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ale Preasfintei şi Neprihănitei Doamne, Născătoare de Dumnezeu, ale sfinților şi netrupeştilor îngeri, care s-au arătat celor

---

[34] G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XII, col. 1062AB.
[35] G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, col. 257E-260AB.

drepți în chip omenesc. De asemenea, cinstim icoanele Sfinților apostoli, ale profeților, ale mucenicilor şi ale tuturor sfinților. Căci prin ele ne aducem aminte prin reprezentare de prototip şi suntem conduşi la o oarecare participare la sfințenia lor”[36].

Din cele expuse se poate concluziona că icoana a fost și a rămas obiect de cult cu valoare liturgică, făcându-ne cunoscut prin reprezentare chipul ipostasului căruia îi aducem cinstire și cu care intrând în comuniune prin rugăciune dobândim har și binecuvântare. De aceea, pentru credinciosul ortodox Sfintele icoane nu au doar un rol estetic și didactic, ci mai cu seamă unul liturgic-sacramental. Cinstindu-le, credinciosul nu se rezumă doar la forme vizibile (tămâiere, aprindere de candele și lumânări etc), ci el rostește mai cu seamă o rugăciune în fața lor pe care o îndreaptă către prototip, către cel reprezentat iconic de Sfintele icoane.

[36] G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, col. 132A-E.

Sfântul Grigorie Palama. Discurs teologic și experiență spirituală în confuzia ideologică actuală

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe PETRARU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași

Gândirea Sf. Grigorie Palama continuă și plinește specificul teologic al Tradiției patristice a Bisericii și este o încununare și o paradigmă a teologiei ortodoxe cu toate meandrele acesteia specifice unor epoci istorice care i-au conferit totuși, profil și structură perenă și constantă în creștinism. În cele ce urmează vom trasa o sinteză a operei sale așa cum a fost receptată de către teologi ortodocși sau confesionali și este receptată de la început până astăzi. Literatura de specialitate ne va ajuta în acest demers iar prin citatele și referințele bibliografice la care facem trimitere se va înțelege amploarea și a ceea ce s-a numit palamism și disputele pe care le-a provocat, separatiste sau convergente prin analiză teologică spre o viziune unitară și convergentă spre unitate creștină. Așa cum analizează teologul N. Russell[1], registrul în care trebuie receptat Sf. Grigorie este unul complex și profund, ținând cont de istorie bisericească, specific teologic și gândire filosofică[1].

1. Istoria bisericească și disputele teologice intrabisericești ortodoxe sau confesionale constituie contextul extins pe multe secole.

[1] Norman Russell, *Sfântul Grigorie Palama și nașterea palamismului în perioada modernă*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă și Adela Lungu, Editura Doxologia, Iași, 2022, pp. 20-23.

Specificul discursului teologic ortodox față de cel rațional, logic, speculativ, evident de sorginte tomistă ce a dominat gândirea catolică multă vreme a respins categoric gândirea palamită, chintesență a teologiei ortodoxe ce înseamnă ancorare deplină în adevărul biblic și dogmatic creștin ce implică totodată și comuniunea, relația gândită și simțită cu Dumnezeu. Taina lui Dumnezeu nu poate fi explicată doar filosofic. Reducționismul de acest tip, rațional, speculativ poate degenera în „aporii dogmatice"[2] pe când adevărata teologie stă în credința care în contemplație și extaz aduce unirea în har și care îndumnezeiește prin vederea lui Dumnezeu în energia veșnică și necreată, sublima vedere a sfinților[3]. Credința este „căruța puterii evanghelice, viață apostolică, dreptatea lui Avraam"[4] care transcende cunoașterea naturală a lui Dumnezeu prin argumentară cauzală, prin deducția logică a multiplului din Unul transcendent postulat de rațiunea umană universalizantă care și prin această acțiune este un semn al apartenenței la existența datorată lui Dumnezeu printr-un act de iubire și extensie a iubirii Sale veșnice la creatura rațională, omul creat după chipul divin. Astfel, rațiunea umană naturală raportează, relaționează existența lumii materiale la realitatea spirituală infinită divină ce se impune gândirii și, în ordinea Revelației și cea eclesială ce implică unire cu Dumnezeu, consecință a rugăciunii ce însoțește cunoașterea Sa prin care mintea „este răpită în Dumnezeu"[5]. Această realitate spirituală constituie experiența isihastă definitorie pentru gândirea teologică ortodoxă.

Cunoașterea lui Dumnezeu este esențială pentru gândirea teologică și credința dreaptă și mântuitoare pentru că teologul trebuie să știe că în ceea ce privește pe Dumnezeu este necesar a cuprinde trei aspecte; „ființa, lucrarea și ipostasurile dumnezeiești"[6]. Aceasta implică necesar competența teologică întemeiată pe revelația scripturistică și credința dogmatică a Bisericii prin Sfinții Părinți și gândi-

---

[2] Grigorie Palama, *Tomosuri dogmatice, Viața, Slujba,* studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 189.
[3] Idem, *Despre sfânta Lumină,* în *Filocalia 7,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 319.
[4] *Ibidem,* p. 318.
[5] *Ibidem*, pp. 308-309.
[6] Idem, *150 Capete despre cunoștință, 75*, p. 476.

rea lor inspirată de Duhul lui Hristos și în comuniune cu El potrivit principiului spiritual că acela care „cunoaște se reazimă și petrece în ceea ce cunoaște”[7]. Cunoscând pe Dumnezeu implică a fi și în comuniune cu Dumnezeu ca ființă, supraexistentă și personală, criteriu de epistemologie relațională, specifică dimensiunii religioase a existenței umane care face ca acest tip de cunoaștere să fie și o experiență a ceea ce se cunoaște, a Celui cunoscut.

2. ***Teologia ca discurs filosofico-rațional*** este prezentă în scrisul și reflecția patristică și, ulterior în special, în gândirea teologică academică influențată de Occident, în Rusia, Grecia și România, aceasta în funcție de pregătirea universitară, predilecțiile intelectuale a fiecăruia dintre cei în cauză. E de amintit polemica dură dintre intelectualismul, raționalismul scolastic, mai ales cel iezuit, deși Occidentul creștin avea și un curent mistic bine cunoscut, și teologia răsăriteană care unește vorbirea despre Dumnezeu și experiența Lui în lumina Sa necreată așa cum remarcă și prof. D. Stăniloae. După Conciliul II Vatican, prin deschiderea spre dimnesiunea biblică și liturgico-spirituală a viziunii creștine dar și a prezenței teologilor ortodocși dincolo de granițele ortodoxe, V. Lossky, J. Meyendorff, se abordează în alt registru palamismul care pentru unii teologi catolici – A. Halleux – oferă „principiul de bază al unei teologii neoscolastice atât de căutate”[8]. Sf. Grigorie Palama se înscrie perfect și în orizontul discursului rațional pentru că gestiona, așa cum o demonstează scrisul său, *Ars disputandi,* silogistica, el insistând în dialogurile sale asupra faptului că limbajul uman oricât de elaborat și sofisticat ar fi în judecăți, conceptualitate, concluzii reprezintă un joc al rațiunii și nu poate cuprinde ființa dumnezeiască ce transcende gândirea discursivă. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este dată de substantive și verbe ale discursului uman ce evident este legat natural de Rațiunea ipostatică veșnică a lui Dumnezeu, de Iisus Hristos Fiul Său, ci de deschiderea Sa iubitoare ce îmbrățișează pe omul smerit și rugător care își deschide inima și, de fapt întreaga ființă pentru a primi și se umple de harul divin sau energia divină veșnică ce înconjoară pe Dumnezeu în ființa sa inaccesibilă și este orizontul

[7] *Despre Sfânta Lumină, 76*, p. 368.
[8] *Filocalia 7,* p. 217.

comuniunii prin învăluirea luminoasă și fericită a celui credincios de prezența Sa. Ceea ce gândește omul referitor la Dumnezeu cel infinit reprezintă o inconsistență logică față de darul divin al bucuriei vederii luminii divine pe care îl primesc cei îndumnezeiți. Sf. Grigorie nu respinge discursivitatea și raționalitatea teologică pe care se bazează el însuși în scrierile sale el, construind argumentarea sa pe logică, mai mult decât adversarii săi, Varlaam de Calabria sau Nechifor Gregoras. De fapt, el dovedește o formație filosofică temeinică, de sorginte aristotelică primită de la învățătorul său, filosoful Teodor Metochites, filosofia aristotelică ce prin viziunea entelehiei unea materie și formă într-o unitate ființială compatibilă cu triadologia și hristologia dar și cu comuniunea ca perihoreză la care au recurs în general Părinții răsăriteni și Sf. Maxim Mărturisitorul la care face dese referințe Sf. Grigorie. Astfel, așa cum susține N. Russell, Sf. Grigorie a folosit mai mult decât Varlaam demonstrația apodictică cu referință la relațiile intratrinitare iar Nechifor Gregoras a refuzat utilizarea terminologiei aristotelice în aceste dispute, ceea ce arată că acesta nu se înscria nicidecum în curentul pios, non-discursiv, care era prezent în Bizanț și în vremea sa așa cum este totdeauna prezent în orice context religios în general unde paralel se elaborează sisteme teologice de gândire complexe și de maximă consistență intelectuală. Filosof și teolog, Sf. Grigorie „susține o viziune destul de modernă despre *teologie.* El o leagă nu de experiența lui Dumnezeu în maniera lui Evagrie Ponticul (*teolog este cel care se roagă și cel care se roagă este teolog*), ci de discursul omenesc *despre* Dumnezeu. El opune teologiei *theoptia*, cunoașterea directă a lui Dumnezeu care este dobânndită prin *vederea* Lui prin lumina harului dumnezeiesc[9]. De aceea, împotriva lui Varlaam, numit în scrierile sale filosoful, el „respinge autoritatea înțelepciunii profane care – în viziunea sa – nu poate în nici un caz să ducă la cunoașterea lui Dumnezeu" iar față de Akindin „se opune unei exegeze a textelor patristice pe care o consideră neinspirată și își permite o abordare mai speculativă (în sens mai mult filosofic decât alegoric) în dezvoltarea nuanțelor profunde care răzbat din învățăturile Părinților"[10].

---

[9] Norman Russell, *Sfântul Grigorie Palama și nașterea palamismului în perioada modernă,* pp. 37-38.
[10] *Ibidem*.

Realizarea esențială în teologie prin dimensiunea filosofică a gândirii și experienței sale este „elaborarea distincției ființă-energie"[11] care are temei chiar în filosofia lui Aristotel. Oponenții săi i-au reproșat că această viziune este una dualistă, că pune în discuție simplitatea ființei divine. Conceptul de energie ar fi introdus un nou nivel de ființare între Dumnezeu și om, dintre Unul ființial și multiplul existențelor. Sf. Grigorie recurge la Părinții anteriori. Astfel, se referă la Dionisie care numește energia, lumina divină „simplă, fără formă, mai presus de ființă, adică mai presus decât toate cele ce sunt"[12].

Teologia negativă este tot o construcție filosofică, demonstrativă în care se neagă un atribut al ființei într-o succesiune de afirmație-negație care rămâne tot rațională și, de aceea, teologul luminii divine afirmă următoarele: „Altceva este vederea și altceva teologia (cuvântarea despre Dumnezeu) întrucât nu este același lucru a grăi ceva despre Dumnezeu și a dobândi și a vedea pe Dumnezeu. Însă și teologia negativă este cuvânt. Dar vederile sunt mai presus de cuvânt și de raționament. Aceasta a arătat-o cel ce a descoperit cele negrăite (2 Cor. XII,4.) Deci, întrucât și teologia prin negație este cuvânt (și raționament) vederea mai presus de cuvânt și raționamentul este mai presus de ea. Dar văzătorii celor mai presus de cuvânt și de raționament o întrec și pe aceasta nu prin cuvânt ci prin faptă, prin adevăr și prin harul lui Dumnezeu și al Duhului care toate le poate și care ne dă nouă să vedem *cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit I Cor. II,9"*[13]. Cuvintele au valoare și de aceea omul este o ființă cuvântătoare, mai mult rugăciunea are o dimensiune a cuvintelor, și este cuvântătoare pentru că se recurge la limbaj care leagă de ființă, de Dumnezeu cel care nu poate fi redus la cuvintele omului, ale rațiunii acestuia ci este prezent și se face vizibil în viziune acolo unde găsește disponibilitate și receptivitate în omul purificat de patimi, de egoism și egolatrie și prin darul vederii pe care îl primește de la Dumnezeu direct se face văzător al luminii Sale veșnice prin cunoaștere de nezdruncinat prin liniște și tăcere sau mărturisire smerită și plină de putere convingătoare pentru cei ce se află pe calea cunoașterii și a iubirii mântuitoare în comuniune de neclintit cu El. Teologia nega-

[11] *Ibidem,* p. 39.
[12] Idem, *Despre Sfânta lumină 23, Filocalia 7,* p. 293.
[13] Idem, *Cuvânt despre cei ce se liniștesc cu evlavie, 49 Filocalia 7,* pp. 326-327.

tivă a rămas în Occident în sfera filosofiei ființei cu un limbaj raționalist pe când în Orientul ortodox reflecția despre Dumnezeu este una personalistă și implică firesc comuniunea de tip *eu-tu* cu El care se plinește ca iubire și îmbrăcarea în haina luminoasă a harului divin necreat ce este relațional ființei divine în relația cu creația. Discursul rațional despre Dumnezeu rămâne în afara adevărului teologic integral al experienței îndumnezeirii și se înscrie așa[14] cum afirmă categoric Sf. Grigorie în „cultura din afară" care rămâne la intenția și dorința deșartă de a scoate din „puțurile creațiunii înțelepciunea lui Dumnezeu, adică a înțelepciunii elinilor" vremii sale[15], am spune a filosofiei religioase sau spiritualiste, a metafizicii. Cu toate acestea Sf. Grigorie nu elimină din cunoașterea teologică dimensiunea limbajului, cuvântarea despre Dumnezeu ci absolutizarea acesteia fără experiența comuniunii și a trăirii vii, existențiale a acesteia într-o relație tainică, smerită plină de încredere, curaj și dăruire totală persoanei divine prezente chiar în discurs. El atenționează însă asupra faptului că teologul scolastic, „filosoful...nu recunoaște nici o deosebire dintre lucrurile sensibile și produsele fanteziei și între formele (întipăririle) inteligibile și dumnezeiești, auzind că Cuvântătorul de Dumnezeu a luat la cunoștință dintre cele văzute, unele sau altele, și că s-a împărtășit de vederea modelată de îngeri și că a fost înălțat la cunoștința înțelegătoare a celor ce sunt sau a celor văzute, deduce de aici că *e mai înaltă cunoștința decât vederea,* fiindcă de la aceasta proorocul a fost ridicat la cunoștință, nu a fost coborât". Sensul acestei afirmații este că teologia nu se construiește doar pe logica umană a rațiunii discursive și silogistice cu judecățile ce decurg, concluziile, ci primordial pe Revelația scripturistică, pe vederea profeților, cu evenimentul mântuitor final Hristos și Evanghelia Împărăției. De aici și întrebarea retorică și inteligentă pentru a provoca la un răspuns teologic pe interlocutorul atras de mirajul filosofiei: „Deci Domnul, dândune Evanghelia pe pământ, ca pe un cuvânt prescurtat, ne-a dat ceva inferior. Iar cei ce o tâlcuiesc ies din Evanghelie și ne ridică la înțelegerea ei ca ceva mai înalt? Vai ce nebunie! Dar cei ce tâlcuiesc nu se depărtează de cuvintele dumnezeiești. Ci, luând din ele cunoștința ca din

[14] *Ibidem, 53,* p. 331.
[15] *Ibidem, 62,* p. 349.

niște izvoare ale cunoștinței și ca dintr-o fântână a luminii celei veșnice, ne-o dau și nouă ridicându-ne de la neștiința în care ne aflăm la cunoștință, ca la ceva mai înalt"[16]. Sf. Grigorie pune în centru pe Hristos, Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu atotcunoscător și izvorul real și sustenabil al adevăratei cunoașteri și a tuturor cunoștințelor umane structurate în dinamica istoriei și culturii umane care este măsura reală a tuturor lucrurilor și nu gândirea umană care cu toată consistența ei substanțială rămâne în pragul cunoașterii teologice care este dată de vederea spirituală a lui Dumnezeu și simțirea sa tainică în viața credinciosului în comuniune reală și mântuitoare cu Acesta. Cunoașterea teologică și vederea dumnezeiască nu se exclud ci se întrepătrund și sunt complementare, temei evident pentru acest model epistemologic fiind chiar Revelația scripturistică. Justificarea acestei concepții este fundamentată pe modelul biblic și tipologia aferentă, persoana interpelată de Dumnezeu în istoria mântuirii despre care narează textul sacru. Acea persoană a auzit sau a văzut în Duhul pe Dumnezeu iar această experiență este una care se reeditează de o manieră unică și personală în viața sfinților, a văzătorilor de Dumnezeu. „Când, deci Sfânta Scriptură spune că proorocul a primit învățătură *din vedere*, iar că îngerul l-a ridicat de la vedere la învățătură nu zice că l-a depărtat de la vedere; ci că proorocul a învățat din acea vedere cele ce nu le cunoștea mai înainte, ca dintr-o cauză a cunoștinței și că îngerul înțelegând mai bine cele cuprinse în vedere, fiind înger, i-a explicat-o proorocului și l-a ridicat de la neștiință la înțelegere. Deci neștiința de la care a fost depărtat e inferioară față de cunoștința la care a fost ridicat. Dar vederea care dă cunoștința, vedere pe care o are în sine în chip concentrat după asemănarea cu Dumnezeu, cum nu e mai înaltă decât cunoștința procurată de ea"[17]. Teologia creștină stă pe Sf. Scriptură, pe evenimentele istoriei mântuirii ce implică persoane, divine, Treimea veșnică, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, cu teofaniile iconomice mântuitoare narate textual pentru credința omului, îngerii, persoanele sfinte care sunt în comuniune cu Dumnezeu anunțând poporului întreg al alianței voința mântuitoare a Părintelui ceresc și iubirea Sa pentru prietenii săi care sunt Cu El ca adevăr și

[16] *Ibidem, 63,* p. 350.
[17] *Ibidem*.

viață. Evident dinamica culturală, extensia Bisericii prin misiune dincolo de orizontul ebraic de alegere divină prin extensia acestui plan la toată lumea a însemnat inserția de terminologie și concepte noi în teologie, pentru Biserică preluarea din limbajul filosofic elenistic fiind cea mai evidentă. Dar această terminologie filosofică asimilată, integrată teologiei, cu unele tensiuni – conceptele de ființă, natură, substanță, ipostas, persoană, energie – a devenit formă de transpunere a mesajului creștin, al Evangheliei Împărăției lui Hristos în limbajul culturilor până astăzi prin care omul și mentalitatea acestuia au fost convertite la Biserică, și nu la o ideologie a veacului ce poate denatura Revelația scripturistică, propovăduirea dreptei credințe și apărarea acesteia de ereticii de tot felul. Cuvinte ale filosofiei preluate și dogmatizate de Biserică pentru a stabili formal adevărul despre evenimentele din dinamica istoriei mântuirii din Biblie și Tradiția creștină au devenit filosofia creștină/ teologia Bisericii în logica teologiei ortodoxe doxologice și mărturisitoare începând cu apologeții creștini antici până astăzi. Esența acestei filosofii noi a creștinilor, fără a diminua sau elimina știința filosofiei, sau orice altă știință umană ca manifestare a spiritului și gândire la structurile existenței și funcționalitatea acestora cu complexitatea limbajului actual în diferite domenii de cercetare, „s-a prezentat foarte devreme ca o filosofie în sensul antic al cuvântului, ca un discurs teoretic și o alegere a vieții în Hristos”[18], o sinteză între teorie și praxis cu perspectiva îndumnezeirii și a vieții veșnice în comuniunea sfinților cu Hristos înviat. De exemplu, referitor la conceptul de ființă, pentru teologia creștină sensul acestuia este unul mai amplu și mai flexibil în sens paradoxal, antinomic pentru că modul de a fi a tot ceea ce ființează este individual. Fiecare individ deține ființa întreagă a speciei iar în ceea ce privește pe om acesta deține ființa umană integral, ca bărbat sau femeie cu diferențele specifice ce dau complementaritate dinamică, convergentă și integralitate ființială și funcțională omului în comuniunea matrimonială în care transpare comuniunea trinitară perfectă și infinită temei al oricărei ființări în creația divină. Astfel, „ființa este în același timp *numire* și *nenumire.* Este și dezvăluire prin lucrare,

[18] Dionisie (Policarp) Pîrvuloiu, *Sfântul Vasile cel Mare Împotriva lui Eunomiu. Terminologia trinitară între lingvism și apofatism,* în *Părinții Capadocieni,* coordonatori Petre Semen și Liviu Petcu, Editura Fundației Academice **AXIS** Iași, 2009, p. 344.

energie dar și ascundere. Numirea ființei se face din lucrări/ energii ce descoperă / numesc *ascunsul acela* care nu se cunoaște nicidecum ce este... Ființa are un caracter antinomic"[19]. Teologia nu se reduce la scriere, la limbaj detașat de ființa supraraționalā divină sau cea umană care vorbește, se comunică spre comuniune și iubire ca plinire integrală ființial-personală ca în unele filosofii ale veacului ce exacerbează limbajul rupt de ființă, un fel de *Tora fără Iahve* sau *Dumnezeu fără ființă* extins la filosofie și cultură[20] ci este și prezența Celui revelat în fața, în orizontul omului care răspunde fidel și smerit lui Dumnezeu în ascultare, citire a textului, rugăciune și asceză cu comuniune sacramentală în Biserică. Putem conceptualiza această relație, comuniune firească a omului cu Dumnezeu așa cum se reflectă evident, clar în Tradiția patristică și răsăriteană prin expresia ontologic personalist tipologică ce exprimă pe Dumnezeu în relație ființială cu omul oriunde și oricând după modelul biblic ce se reiterează contextual cu particularitatea subiectiv-comunitară specifică dar și identitatea aceleiași prezențe divine, anume Hristos astăzi, ieri și în veac Același; „Alfa și Omega, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine" (Apoc. 1,4).

Pe lângă interpretarea realistă, spirituală din Tradiția hermeneutică ortodoxă mai avem astăzi diverse interpretări ale scrierilor sacre, a limbajului simbolistic și spiritual-liturgic în funcție de filosofia clasică, de tendințe culturale, grupuri filosofice moderne și postmoderne sau ideologii după cum urmează:

- Alegorică la tradiția elenistică și Philo din Alexandria;
- Analogică în scolastică și Toma de Aquino;
- Morală la I. Kant;
- Simbolică la Paul Tillich;
- Non-semnificativă, fără sens la Alfred Ayer;
- Non-cognitivă la L. Wittgenstein;
- Mitologică la D.F. Strauss și R. Bultmann;
- Metaforică la P. Ricoeur;
- Parabolică la D. Evans;

[19] Episcopul Ignatie (Trif) *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate* Editura Spandugino, București, 2022, p. 252.

[20] Jacques Derrida, *Despre gramatologie,* traducere, comentarii și note Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca, 2009, p. 140.

- Literală la W. Alston[21]. Este vorba despre „epistemologia eclesiologică" prin care epistemologia narativă, a textului care evidențiază adevărul credinței și experienței creștinilor în Biserica lui Hristos Adevărul, „stâlpul și temelia adevărului" (I Timotei, 3,15)

Astfel de abordări necesită analize temeinice și erudite care prin critică și reflecție, construcție teologică erudită pot antrena și structura sisteme de gândire cu largă respirație culturală necesare pentru nivelul intelectual academic dar și spiritual al vremii noastre. De altfel, în acest sens, cred că putem înțelege scrisul lui Sf. Grigorie Palama referitor la teologia discursivă apofatică sau catafatică și experiența iluminării ce vine prin darul lui Dumnezeu pentru o minte receptivă la adevărul revelat și o inimă încălzită de iubirea trinitară în comuniunea reală și profundă cu Treimea.

3. Cunoașterea lui Dumnezeu este experiența vederii luminii Sale necreate, exprimată în taina Taborului[22] prin strălucirea lui Hristos în fața ucenicilor pentru a-i convinge de dumnezeirea Sa și mântuirea adusă omului de către Însuși Fiul lui Dumnezeu înomenit prin jertfa Sa pe Golgota, temei al vederii acestei lumini ce înconjoară pe omul spiritual doar prin darul lui Dumnezeu necauzat de vreo vrednicie umană oricât de deosebită ar fi aceasta. Orizontul vederii luminii este unul eclesial și sacramental ce începe cu Taina Botezului care este un dar ce trebuie depășit prin virtuți și asceză, pentru că „izvorul lacrimilor de după Botez este mai mare decât Botezul"[23]. Pocăința este absolut necesară pentru că prin ea omul se purifică de patimi iar Împărăția lui Dumnezeu nu poate fi înțeleasă și nu se poate intra în ea fără căință[24]. adevăr afirmat clar de Hristos care asociază pocăința de Împărăția Sa (Marcu 1,15). Pocăința este un act de iubire de Dumnezeu care ne apropie smerit de El și implică „lipsa de patimi

[21] Jaco Gericke, *The Hebrew Bible and Philosophy of Religion,* Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012, p.241-242; Cf. Gale Heide, *System and Story. Narrative critique and Construction in Theology,* Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2009.

[22] Idem, *Capete despre cunoștința naturală, 66,* p. 471.

[23] Idem, *Despre rugăciune, 17,* p. 248.

[24] Idem, *150 capete despre cunoștința naturală, 57,* p.464; Idem, *Scrieri II, Fecioara Maria și Petru Athonitul, Capete antropologice,* Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 280.

și bogăția virtuților"[25]. Hristos este viața oamenilor „după cauză și după lucrare...dar si viața prin sine și în sine"[26] ceea ce evident trebuie extins și la comuniunea euharistică.

Rugăciunea constituie „chintesența discuțiilor dintre Sfântul Grigorie Palama și filosofii antiisihaști"[27]. Prin rugăciune, credinciosul dobândește virtuțile prin care se integrează tot mai plenar în energia divină a luminii necreate iar aceasta înseamnă că „nepătimirea e omorârea laturii pătimitoare, cu mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și lucrarea ei îndreptată, prin deprindere, spre cele dumnezeiești după ce s-a întors cu totul de la rele și s-a îndreptat spre cele bune"[28]. Cuvintele rugăciunii îndulcesc gura[29] în logica spiritualității creștine pe care o sintetizează Sf. Grigorie Palama și ea este „maica cugetărilor preaînțelepte"[30]. Rugăciunea este „foamea după Dumnezeu" și „înfăptuiește tainic unirea celui ce se roagă cu izvorul nesecat al acestui mare dar"[31]. Suprema rugăciune este cea a minții în care „amintirea lui Iisus să se lipească de respirația ta și atunci vei cunoaște folosul liniștii"[32]. Omul ajunge astfel la treapta îndumnezeirii ca participare în har la comuniunea cu Dumnezeu pentru că e creat după chipul Treimii inteligente, cuvântătoare și duhovnicești[33], ceea ce trebuie să plinească și el în viață prin cunoașterea, vorbirea cu Acesta și iubirea de Dumnezeu care face lumină din isihast și lumea se umple prin străfulgerare de lumina divină veșnică. Starea de rugăciune contemplativă a minții unite cu căldura iubirii din inimă poate fi încununată acolo unde binevoiește Dumnezeu și vede sârguința celui rugător de înveșmântarea în „haina de lumină", vizibilă lui sau celor cărora li se deschid ochii să vadă așa cum Apostolii au avut experiența luminii veșnice a Duhului lui Hristos nedespărțit de Tatăl pe Tabor.

---

[25] *Ibidem, 58,* p. 465.

[26] Idem, *Filocalia 7, Capete despre cunoștința naturală...114,* p. 500.

[27] Hierotheos, Mitropolit de Nafptakos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul,* traducere de prof. Paul Bălan, Editura Bunavestire, Bacău, p. 155.

[28] *Filocalia 7. Despre rugăciune, 19,* p. 249.

[29] *Ibidem 10,* p. 235.

[30] *Ibidem, 15,* p. 244.

[31] *Ibidem, 13, 14,* pp. 240, 243.

[32] *Ibidem, 25,* p. 257.

[33] *Ibidem, 40,* p. 268.

Vederea luminii divine este tema majoră palamită ce încununează sistematic teologic și sinodal acest adevăr creștin biblic de care se învrednicesc cei cu mintea purificată și invocând permanent numele preadulce al lui Iisus, prin tăcere dar în discursul tăcut, interior ce dinamizează duhul omului prin deschiderea integrală spre a primi lucrarea iluminatorie a Duhului divin pătimind îndumnezeirea cea după har. *Tomosul aghioritic* precizează acest adevăr cu fermitate: „Oricine care spune că lumina care i-a fulgerat pe Apostoli pe Tabor (Matei 17,1-2) este o nălucă și un simbol care se face și se desface, dar nu există propriu-zis, și nu este o energie? Lucrare dincolo de orice înțelegere a minții, acela contrazice în chip limpede opiniile sfinților. Fiindcă atât în cântările cât și în scrierile lor, aceștia o numesc negrăită, necreată, veșnică, atemporală, neapropiată, inaccesibilă, infinită, nemărginită, nevăzută pentru îngeri și oameni, frumusețe arhetipală și neschimbabilă, slavă a lui Dumnezeu, slavă a Duhului, rază a Dumnezeirii... Oricine spune că numai ființa lui Dumnezeu e necreată, nu și energiile lui veșnice, pe care le transcende întrucât ceea ce energizează transcende toate cele energizate..."[34] este trimis la scrisul patristic anterior, la Sf. Dionisie și Maxim Mărturisitorul, care precizează în scrisul lor adevărul teologic despre relația dintre ființa divină inaccesibilă și energiile necreate ce o însoțesc și înconjoară pe aceasta în cadrul cărora se participă[35] la comuniunea cu Dumnezeu în lumina Sa veșnică. Atributele divine ale ființei se extind și la energiile necreate și dovedesc prin actul vederii și împărtășirii de lumina divină iubirea lui Dumnezeu care Se dăruiește total omului care dorește să se unească prin voință și iubire cu El. Vederea luminii înseamnă auzire și vedere a lui Dumnezeu în lucrarea Sa mântuitoare ce actualizează revelația scripturistică pentru tot omul ce vine în lume în comuniunea cu Același Hristos prin Duhul Sfânt. Sf. Grigorie referindu-se precis la viziunea teologică paulină: „De aceea, el a zis: Știu, deoarece am auzit și am văzut. El socotește aceasta o lucrare a simțirii. Dar iarăși zice că nu știe de era minte sau trup, ceea ce simțea. Deci, simțirea aceasta e mai presus de simțire și de minte (de înțelegere).

[34] Grigorie Palama, *Tomosuri dogmatice, Viața, Slujba,* pp. 160-161.
[35] Idem, *Tomosul Sinodului Constantinopolitan din mai – august 1351 împotriva lui Nichifor Gregoras,* p. 312.

Căci, când lucrează vreuna din acestea și că lucrează vreuna din acestea, se simte și se înțelege. De aceea și adaugă: *Dumnezeu știe,* deoarece Dumnezeu era Cel ce lucra atunci. Iar el, ajuns prin unirea cu Dumnezeu mai presus de om, vede prin Cel nevăzut cele nevăzute care, fără să se coboare din sfera mai presus de simțire, s-au făcute *văzute*"[36]. Vederea luminii divine e unire cu Dumnezeu prin rugăciunea minții răpite întru El care transcende teologia afirmativă sau pe cea negativă dincolo de raționalitate, în orizontul credinței simțitoare și văzătoare de Dumnezeu. Astfel, „credința depășind ideile născute din privirea făpturilor, ne-a unit pe noi cu Rațiunea aflată mai presus de toate și cu Adevărul neconstruit și simplu; și am înțeles mai bine decât prin demonstrație nu numai că toate s-au făcut din cele ce nu sunt, ci că s-au făcut numai cu Cuvântul lui Dumnezeu. Ce este deci credința aceasta? Oare vreo putere naturală sau mai presus de fire? Fără îndoială, mai presus de fire, deoarece *nu poate veni cineva la Tatăl decât prin Fiul (Ioan X,9)* care ne ridică pe noi mai presus de noi înșine și ne dă simplitatea îndumnezeitoare și ne întoarce spre unitatea Tatălui ce unifică toate"[37]. Vederea luminii divine este considerată de Sf. Grigorie ca o modelare, o întipărire de cele dumnezeiești, inteligibile, supranaturale, necreate prin „sfânta cunoștință"[38] coborâtă de la Dumnezeu, așa cum în cunoașterea umană mintea este modelată de cele firești, create, naturale prin construcție rațională, sistemică, științifică.

4. Teologia palamită și actualitatea ei

a) Dialog intercreștin și ideologii actuale. Teologia palamită este mereu actuală. E de amintit polemica dură dintre intelectualismul, raționalismul scolastic, mai ales cel iezuit, deși Occidentul creștin avea și un curent mistic bine cunoscut, și teologia răsăriteană care unește vorbirea despre Dumnezeu și experiența Lui în lumina Sa necreată așa cum remarca și Pr. prof. D. Stăniloae. După Conciliul II Vatican, prin deschiderea spre dimensiunea biblică și liturgico-spirituală a viziunii creștine dar și a prezenței teologilor ortodocși dincolo de granițele

---

[36] Idem, *Despre sfânta Lumină, 24,* în *Filocalia 7,* p. 294.
[37] *Ibidem, 42,* p. 319.
[38] *Ibidem, 61,* pp. 346-347.

spațiilor geografice ortodoxe clasice, V. Lossky, J. Meyendorff, se abordează în alt registru palamismul care pentru unii teologi catolici – A. Halleux – oferă „principiul de bază al unei teologii neoscolastice atât de căutate"[39], o teologie biblică, spirituală și liturgică prin care adevărul creștin este mărturisit și experiat în comunitatea eclesială perenă. Așa cum afirmă părintele D. Popescu, doar înțelegerea și receptarea de către Occidentul creștin confesional a teologiei „enegiilor necreate, ca punte de legătură dinamică între Dumnezeu și Biserică sau între Dumnezeu și lume"[40] poate duce la o nouă etapă a dialogului intercreștin pentru că nu se poate înțelege deplin fără această doctrină creștină esențială. Astfel, doar prin doctrina energiilor necreate se pot înțelege capitole esențiale ale teologiei creștine precum apofatismul trinitar, îndumnezeirea omului prin harul necreat, procesul de inculturație a Evangheliei universale a mântuirii în existența istorică a popoarelor cu oamenii integrați Bisericii cu propriile valori lingvistice și cultura specifică. De aceea, Dumnezeu „poate fi cunoscut după lucrările Sale și nu după ființa Sa, astfel încât energiile necreate, ca expresii ale lucrării lui Dumnezeu, vin să protejeze taina care înconjoară ființa lui Dumnezeu"[41].

Un teolog catolic, J. Lison abordează gândirea palamită și avansează în înțelegerea acesteia parțial, rămânând tributar totuși confesiunii sale. Pentru Lison, Sf. Grigorie Palama oferă cheia de înțelegere în pneumatologia creștină a relației dintre creat și necreat. Harul divin mântuitor este necreat în doctrina răsăriteană pe când scolastica a creat conceptul de har creat. Lison, continuând o linie interpretativă mai recentă, consideră că harul este necreat în Dumnezeu dar devine, se face creat în conformitate cu condiția creaturii în persoanele mântuite, astfel că „grația creată este oarecum darul produs de grația necreată, de energia necreată a Duhului"[42]. Sf. Grigorie evidențiază dimensiunea verticală a relației omului cu Dumnezeu în Biserică în primul rând și nu pe cea orizontală a relației acestuia cu Biserica „societate perfectă" ce pivotează în jurul papalității. A stabili o opoziție falsă

---

[39] *Filocalia 7,* p. 217.
[40] Preot prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 100.
[41] *Ibidem,* p. 101.
[42] Jacques Lison, *L' Esprit répandu,* Cerf, Paris, 1994, p. 131.

între Dumnezeu cel transcendent și Biserica în dimensiunea ei social-comunitară nu este specifică teologiei răsăritene pentru care mântuirea în Biserică este și reală comuniune îndumnezeitoare cu Treimea de persoane divine și veșnice a persoanelor umane dar și între ele însele prin slujire într-o coexistență ce spiritualizează relațiile interumane prin prezența divină transfiguratoare ce face sensibilă și transparentă realitatea Împărăției veșnice în lume legată ontologic prin creație și mântuire în comuniune perfectă dintre Hristos și Duhul în iconomia coborârii lui Dumnezeu la om pentru a-l îndumnezei.

b) Secularismul este fața liberală și neoliberală a ateismului militant, aplicat de regimurile totalitare comuniste cu teroarea bine cunoscută de la țară la țară, care s-a dezvoltat în cercuri ideologice occidentale atee și anticreștine ce deposedează pe om de viața spirituală și de orizontul divin în care Dumnezeu l-a creat și așezat, așteptându-l și la comuniunea veșnică și fericită a Împărăției Sale în Biserica, noua creație prin Hristos în Duhul Sfânt. Secularizarea este sinonimă cu desacralizarea, pierderea sensului sacrului într-o lume este indiferentă, pierde sau refuză frontal, fără justificare, radical sensul religios al omului ontologic relațional și existând în orizontul iubirii divine respinse din rațiuni de egolatrie, antropocentrism, autosuficiență, incultură amoralitate sau totală lipsă de empatie față de valorile sacre, locurile sau persoanele sacre și consacrate sau practicante religios. Fenomenul secularizării specific Occidentului post-creștin ca ideologie și viziune despre lume ateologică sau non-teologică este și o consecință a ideologiei pluralismului religios care, indiscutabil, este o realitate istorică perpetuă, din păcate ideologizată prin ateismul militant sau ateismul teoretic care vrea eradicarea religiosului consacrat, Biserica în Occident, considerând religia un construct uman, social fără vreo referință la transcendența divină, reală, revelată în orizontul iudeo-creștin, vizibilă în comunitatea credinței mărturisite și celebrate public și solemn. Secularizarea este procesul ce marginalizează religia trimițând-o la periferia societății și datorită iluminismului ideologic cu teza hegeliană a absolutizării statului și atomizării religiei pe de o parte, dar și raționalizării excesive și devastatoare a bogăției omului și comunității în coordonatele istorice și culturale consacrate. Proliferarea experienței pseudoreligioase, subiectivizarea credinței printr-o iluzorie creștere a potențialului uman canalizat spre

zona patimilor și a sferei demonice, fără raportare la instituția religioasă cu învățătura și practicile consacrate constituite și structurate evident în valori perene și emblematice cu amplificarea dimensiunii emoționale în detrimentul raționalității intrinseci religiei, reprezintă o altă față a secularizării prin trivializarea și distorsionarea sensului acestei dimensiuni esențiale a omului[43].

c) Postumanismul este un curent care după 500 de ani de umanism aduce o reinterpretare a vechiului curent din gândirea umană în situația actuală istorică cu atâtea acumulări în științe, cultură, civilizație care continuă să reelaboreze și să restructureze în general o viziune monistă, materialistă despre existență. Pe de altă parte, a reduce postumanismul la un mod de gândire după colapsul ideologic al umanismului poate fi circumscris unei dimensiuni culturale; dar a crea omul post-uman prin intervenție directă în structura ontologică a acestuia, prin inginerii și manipulări genetice, sanitare este un atentat din perspectivă teologică la omul chip al lui Dumnezeu și la mântuirea prin îndumnezeire a acestuia prin darul Duhului lui Hristos în Biserică, o viziune de care s-a detașat total acest curent care, prin aceasta, devine antiuman în esența sa. De aceea, plecând de la acest ultim aspect, postumanismul există, nu se mai mulțumește și nu mai este recunoscător lui Dumnezeu pentru darul vieții și frumusețea lumii și a omului, propunând experimente pseudoștiințifice pentru a crea un om nou, virtual, tehnologic care, în ultimă instanță, înseamnă „distrugere antropologică”[44]. Ideologic, cultural se pot identifica următoarele tipuri de postumanism, așa cum subliniază Constantin Ghioancă: **postumanismul critic**, plecând de la critica literară extinsă și la filosofie sau teologie cu un proiect deconstructivist al conceptelor și viziunilor consacrate cultural pe metanarativele clasice, de exemplu Biblia în Tariția creștină; **postumanismul cultural** care analizează diversele concepte umane structurate în istoria umanității, propunând trecerea de la dualismul om mașină la „ontologia cyborg” în care trupul uman este ameliorat cu tehnologia robotică; **postumanismul filosofic** care propune o reinterpretare a tuturor discursurilor din orizon-

[43] Arhim. Teofil Tia, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în Pastorala și Misiologia occidentală contemporană,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 82.
[44] Pr. Jean Boboc, *Transumanismul decriptat. Metamorfoza navei lui Tezeu,* Traducere din limba franceză de Manuel Valeriu, Editura Doxologia, Iași, 2020, p. 254.

tul filosofiei, respectiv ontologie, epistemologie, logică, etică, estetică, politică[45].

Teologia isihastă e remediu autentic în debusolarea ideologică actuală și cale adevărată spirituală în confuzia adusă de diversele căi de „dezvoltare personală"[46].

[45] Constantin Ghioancă, *Postomul. O critică a subiectivității postumane*, Paideia, București, 2021, pp. 34-50.
[46] M. Csikszentmihallyi, *Evoluția sinelui. O psihologie a noului mileniu,* Editura Curtea Veche, București, 2021.

«Haina personalității împletită din firele de aur ale sfințeniei lui Hristos» Începuturile renașterii euharistice românești în ambientul teologiei clujene în anul mântuirii 1946: Părintele profesor Florea Mureșanu și viitorul duhovnic Ioan (Silviu) Iovan

Pr. Prof. Univ. Dr. Jan NICOLAE
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia

Introducere. Anul mântuirii 1946 va rămâne în memoria transilvăneană ca anul celebrei greve studențești de la Cluj condusă de viitorul mitropolit Bartolomeu Valeriu Anania, cel care primise atunci de la unul din camarazii săi de generație, Silviu Corneliu Iovan, manualele de admitere pentru Teologie și îndemnul[1] fratern de a o studia. El însuși, în momentul grevei[2], era în ultimul an la Academia Teologică de la Cluj, și participase cu entuziasm tineresc la activitățile universi-

[1] Monahia Cristina Stavrofora (Chichernea), *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului" - Recea de Mureș*, Tg. Mureș, 2010, p. 16: „ În această perioadă, l-am cunoscut pe distinsul cărturar Bratolomeu Anania, în prezent Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, pe atunci student la medicină, pe care l-am susținut în ideea de a urma și Facultatea de Teologie, oferindu-i documentația necesară".

[2] Dosar penal Ioan Iovan, apud Andrei Andreicuț, *Mărturisitori pentru Hristos*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2005/2010, p. :„Printre altele mi-a spus că a avut la Cluj un prieten bun… iar în 1946 acesta a fost şeful rebeliunii studenților din Cluj, la care rebeliune a luat parte şi preotul lovan, motivând aceasta prin aceea că pe atunci era tânăr şi cu elan şi, fiind şi un naționalist înfocat, trebuia să ia parte. Acest prieten nu a fost arestat pe motivul că e susținut de Patriarh, şi un cuvânt să spună

tare, bisericești și culturale, oferite de mediul clujean fiind socotit una din figurile cele mai luminoase ale generației sale în care episcopul Nicolae Popovici de la Oradea investise multă încredere trimițându-l să studieze la Cluj ca un reprezentant de seamă al elitei tinere bihorene. Studiind Teologia la Cluj în intervalul 1942-1946, Silviu Iovan a prins tocmai cea mai mare parte perioada horthystă, când Academia Teologică[3] a rămas loc de speranță[4] pentru români dar și descătușarea de după revenirea Ardealului de Nord la matcă: „Din clipa în care am devenit student la Teologie, cu drept de a purta vestă neagră și reverendă, am trăit o mare fericire. Cursurile erau o adevărată încântare sufletească și mentală, mai ales că se preda rectorul și unii profesori, personalități cu studii la Cernăuți, leagănul celei mai autentice școli teologice ortodoxe din lume. Fiind criză de profesori la unele discipline, însuși IPS Nicolae Colan, renumitul rector de la Facultatea de Teologie din Sibiu, ne preda Noul Testament, de multe ori chiar în cabinetul Înaltpreasfinției Sale”[5].

Tânărul student Iovan s-a dovedit de la început plin de râvnă curată de de intransigență morală: *„În primul an de studii, în urma unei dispute cu conducerea facultății, pentru că am înfruntat trei colegi care duceau o viață*

---

acesta şi ar fi imediat arestat… În prezent acesta s-a călugărit şi e diacon şi bibliotecar la Patriarhie, sub numele de Vartolomeu… ”.

[3] „Eparhia Vadului, Feleacului şi Clujului în 1941”, în Renașterea, nr. 22, Alba-Iulia, 31 mai 1942, p. 2: „În anul 1941, Academia Teologică din Cluj a funcționat cu următorii profesori: Rector Dr. Liviu Galaction Munteanu; Dr. Vasile Sava; Dr. Ioan Pașca, E. Nicolescu, Florea Mureşanu şi S. Curea, având un efectiv de 52 de studenți. Au mai ținut cursuri P.S. Episcop Nicolae Colan (Exegeza Noului Testament) și Prot. Stavr. Ion Goron (Apologetică). În această formație, Academia a putut funcționa aproape normal. În sesiunea din iunie, au absolvit patru studenți, iar șapte candidați, învățători, au fost promovați pe cale extraordinară”; Teodor Ciuruș, „Academia Teologica Ortodoxa Română din Cluj”, în Ibidem, anul XX, nr. 40, Alba-Iulia, 4 octombrie 1942, p. 1.

[4] Ioan Chirilă, Mircea Gelu Buta, *Memorabilia momenta/Clipe memorabile*, p. 321: „Purtarea de grijă a conducerii bisericeşti a desăvârşit modestul început al Institutului Teologic care, sub păstorirea P.S. Episcop Nicolae Colan, a devenit o şcoală vrednică de admirația tuturor. Înzestrată cu local nou şi cu mijloace de luminare în ştiințele teologice, Academia Teologică putea înfrunta, cu fruntea senină, vijelia anului 1940. Ba mai mult, ea a devenit, în anii de grea urgie din 1940-1944, singura şcoală unde idealul „legii româneşti” îşi putea afla adăpostul trebuincios”.

[5] Monahia Cristina Stavrofora (Chichernea), *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului” –Recea de Mureș*, Tg. Mureș, 2010, p. 14.

*imorală și pentru că am re*fuzat să mai particip împreună cu ei la cursuri, am fost sancționat cu calificativul suficient la purtare. În 1945, când au revenit românii, acești studenți au părăsit facultatea și au denigrat-o"[6].

Cea mai bună imagine pentru entuziasmul redobândit și pentru rolul esențial al Bisericii și al învățământului teologic în reașezarea ordinii morale și civile în comunități este bilanțul general făcut pe Părintele Liviu Galaction Munteanu, Rectorul Academiei Teologice, la cumpăna anilor 1945 și 1946:

> „... Pe tărâmul vieții religioase din Eparhia noastră, iată cum se prezintă bilanțul anului care moare, în lumina faptelor mai importante. Lăsământul anului 1944 a fost un haos pe întreg cuprinsul țării şi în special al Ardealului de Sus. Trecerea frontului pe aceste meleaguri, plecarea vremelnicilor stăpânitori cu criminala lor legislație față de populația românească au lăsat în urmă dezorganizare administrativă, sărăcie, deznădejde, ruină şi pustiu. În acest haos nu era cine să adune rândurile, să insufle nădejdea de mai bine, să restabilească ordinea, să înscăuneze dreptul la locul ce i se cuvine. Biserica strămoşeasc*ă, care de atâtea ori în cursul* istoriei a fost factorul prim de regenerare al vieții neamului îngenuncheat de evenimente, şi-a înțeles şi de această dată chemarea. Trebuie să accentuăm azi, când zările s-au limpezit, nu pentru a trâmbița un merit, ci de dragul adevărului, că în primele luni ale anului care se încheie, singură Biserica s-a străduit pentru lămurirea haosului. Şi a reuşit prin muncă şi stăruință, având o singură armă: credința în puterile vii ale neamului. Biserica a intrat în administrație şi şcoală, chemarea ei a repopulat satele, a reintrodus ordinea, a adunat bunurile împrăştiate, a liniştit sufletele învolburate, a oprit paşii aprig porniți spre răzbunare, a pus plugurile în brazdă. Ea a pornit carul vieții. Preoțimea noastră a ştiut să administreze atât de bine medicamentul nădejdii în mai bine şi credinței în ajutorul Dumnezeiesc, încât a grupat în juru-i toate puterile vii ale neamului, a învins toate ostilitățile duşmane. Preotul face pe notarul şi primarul, pe judecătorul și jandarmul, pe învățătorul și liturghisitorul. Cumințenia, cultura, experiența și credința în

---

[6] *Ibidem*, pp. 14-15.

Dumnezeu îl sfătuieşte şi întăreşte. Câteva luni retrăieşte apostolatul multilateral al strămoşilor lui. Roadele n-au întârziat a se arăta. Anul care se sfârșește în Eparhia noastră n-a fost numai un an de muncă neobișnuită, ci şi de glorie. Alipirea şi credința în Biserică a crescut neobișnuit de mult la oraşe şi sate. Biserica este azi cea mai cinstită instituție în mijlocul neamului şi cea mai odioasă înaintea duşmanilor. În această atmosferă de cinstire, s-a plămădit înființarea şi deschiderea Liceului ortodox român de băieți şi fete din Cluj, care şi-a deschis porțile în 9 ianuarie 1945, iar în octombrie s-a scindat *în două licee complete, a căror* funcționare este asigurată printr-o hot*ărâre specială a Consiliului de* Miniştri, s-au mărit cele două internate de băieți şi fete de la 36 şi 40 locuri la 60 şi 80 locuri; a crescut numărul studenților teologi de la 54 în 1944/1945, la 70 în 1945/1946; s-a desfăcut întreg stocul de cărți religioase tipărite în ultimii ani la centrul Eparhial în mii de exemplare, iar calendarul pe 1946 în 10.000 exemplare. S-au reparat *şi au fost reînzestrate aproape* toate bisericile stricate şi devastate. Bisericile sunt pline de credincioşi în duminici şi sărbători. Parohiile vacante cer de urgență preoți, chiar şi filiile nebugetare angajându-se să-şi întrețină preo*ții lor proprii. Prin dărâmarea* nefireştilor granițe vieneze şi încadrarea Ardealului de Nord în trunchiul *țării-mame, cad şi granițele care patru a*ni de zile au despărțit Eparhia Clujului în două. Începând cu data de 31 martie, se desființează Vicariatul Alba-Iulia, funcționarii lui în mare majoritate fiind încadrați la centrul Episcopal Cluj. Pentru preoții refugiați se dă posibilitatea revenirii în parohiile părăsite sau în alte parohii vacante. *«Renaşterea», organul eparhial ce apăr*use în Alba-Iulia timp de patru ani, îşi reia apariția la Cluj. Jurisdicția canonică a P.S. Episcop Nicolae Colan asupra Episcopiei Maramureşului, Oradiei de Nord şi Secuimii *încetează. Se completează prin alegeri* cele cinci protopopiate, Lupşa, Abrud, Huedin, Cluj și Târgu Mureș, rămase vacante prin pensionări, decese sau demisii. Pentru prima oară după cinci ani, se poate întruni Adunarea Eparhială în număr complet, luând la cunoştință rapoartele asupra desfăşurării vieții bisericeşti în cei mai cumpliți ani de cumpănă şi suferințe. A fost o adunare istorică, rapoartele fiind decretate din partea Adunării drept docu-

ment istoric. La finele anului 1945, situația este incomparabil mai bună decât la *începuturile lui. Moştenirea pe care ne-o* lasă este o prielnică atmosferă pentru aprofundarea și intensificarea vieții religioase, o mare încredere în Biserica şi preoțimea noastră, o năzuinț*ă unanimă spre pace, linişte şi* muncă de redresare. E drept că, din cauza lipsurilor de tot felul, lupta pentru existență este foarte dârză, neliniştea în ceea ce priveşte viitorul stăruie încă în sufletele celor slabi, neîncrederea în puterile vitale ale neamului încearcă să-i scoată pe unii din luptă, propaganda duşmană de *învolburare a sufletelor, de dezagregare a forțelor morale din zi în* zi îşi intensifică acțiunea. *În consecință, perspectivele anului* 1946 sunt perspective de muncă pentru Biserică, pe de-o parte, folosind la maxim atmosfera spirituală pentru *întărirea credinței strămoşeşti şi,* pe de altă parte, cointeresarea tuturor păturilor sociale la propăşirea mo*ştenirii Mântuitorului pe toate* tărâmurile vieții. Avem de dat o luptă de cucerire. În domeniul vieții sociale, Biserica noastră trebuie să lucreze la pacificarea sufletelor şi sfărâmarea barierelor care îi despart pe oameni. Pe tărâm economic, tot Biserica trebuie să înțeleagă lipsurile celor mulți, îndemnând la muncă şi chivernisire. Neamul şi țara sunt la *început de epocă nouă, munca şi* cruțarea sunt porunca zilei pentru toți, Biserica trebuie să premeargă cu exemplu, iar strădania nu-i va fi de prisos. În măsura în care-şi va face datoria, va fi cinstită *şi* prețuită"[7].

1. Ambientul teologic clujean/Teologie și cultură: Academia Teologică și societățile studențești „Credința Ortodoxă" și „Frăția Ortodoxă Română Studențească" (FORS).

Cea mai pregnantă amintire a Părintelui Ioan Iovan legată de rectorul Academiei Teologice este din primul an de studenție, 1942, și este legată de o expresie folosită pentru a distinge cuvintele alese de mândrie sau emfază: *sub specie aeternitatis*/prin prisma veșniciei[8], pe care și-a împropriat-o ca emblemă a mărturiei sale. Silviu Iovan

[7] Liviu Galaction Munteanu, „La sfârşit de an și început de an nou", în Rev. Renașterea, anul XXIV, nr. 1, Cluj, 6 ianuarie 1946, p. 1; Ioan Ghirilă, Mircea Gelu Buta, *op. cit*, pp. 329-331.
[8] Monahia Cristina Stavrofora (Chichernea), *op. cit*, p. 103.

a fost foarte apreciat de rectorul Liviu Galaction Munteanu și pus în valoare misionar *încă din* perioada studenției: „În situația nou creată, după revenirea nordului Ardealului la Patria Mamă, părintele rector Galaction Liviu Munteanu (mort apoi în temnițele Aiudului) m-a numit secretar la facultății și profesor la școala de cântăreți bisericești, deși eram doar în anul al treilea de studii”[9].

Se cuvine acum să facem o micro-istorie[10] a unei societăți studențești cu un rol deosebit în formarea tinerilor chiar de la începutul învățământului teologic la Cluj. Societatea „Credința Ortodoxă” s-a înființat odată cu Institutul Teologic Ortodox din Cluj în anul 1924, fără vreo apartenență politică, fiind condusă de episcopul Nicolae Ivan (1924-1936), ctitorul învățământului teologic clujean, iar apoi de urmașul său în tronul episcopal, Nicolae Colan (1936-1939) până în anul 1939, atunci organizația s-a desființat împreună cu alte societăți studențești. În anul 1939 s-a înființat Frontul Național Studențesc, secțiunea Teologie. Părintele Liviu Galaction Munteanu a fost un membru constant și activ al acestor organizații studențești cu caracter „naționalist-cultural” devenind comandant al „cohortei Frontului Național Studențesc”, depunând jurământul alături de Părintele Florea Mureșanu în ziua de 22 noiembrie 1939. Activitatea Societății „Credința Ortodoxă” s-a reluat în anul 1941 și s-a desfășurat până în anul 1949, atunci când a fost desființată odată cu toate organizațiile studențești, prin ordinul Ministerului Cultelor.

În ziua de 26 martie 1946, studentul teolog Silviu Iovan a fost ales Președinte al Societății studențești „Credința Ortodoxă” în cadrul unei ședințe festive de reconsituire[11] a acesteia în prezența condu-

[9] Monahia Cristina Stavrofora (Chichernea), *op. cit*, p. 15.

[10] Pr. Lucian Greabu, *Preotul și Profesorul Liviu Galaction Munteanu. Păstor de suflete și martir al Bisercii noastre*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2021, pp. 483-484.

[11] „Reconstituirea societății studenților în Teologie «Credința Ortodoxă»”, în Rev. Renașterea, nr. 15, Cluj, 14 aprilie 1946, p. 4; Ioan Chirilă, Gelu Buta, op. cit. pp. 333-334: În ziua de 26 martie 1946, în prezența Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu, Rectorul Academiei Teologice clujene, şi a părintelui spiritual Pavel Şendrea, la Academia Teologică a avut loc şedința de reconstituire a societății studențești „Credința Ortodoxă”. După ce Rectorul a expus menirea acestei societăți, îndemnându-i pe tineri să continue cu mai mult elan rodnica activitate din trecut a societății, studenții teologi şi-au ales noul comitet de conducere. Acesta urma să fie format din: **Silviu Iovan -Preşedinte**; Teodor Codila - Vicepreşedinte; Gheorghe

cerii instituției, rectorul Liviu Galaction Munteanu și duhovnicul Pavel Șendrea, cel ales angajându-se să lucreze «în spiritul evangheliei», adresând un cuvânt de mulțumire și o rugăminte de colaborare către colegi. Este posibil ca el să fi fost și mai înainte activ în această societate studențească în calitate de lider iar în martie 1946 doar reconfirmat. Singura mărturie personală despre această implicare în conducerea societății studențești pomenite apare ulterior în dosarul penal al Părintelui Ioan Iovan ca urmare a unui interogatoriu din ziua de 15 iunie 1955: „-Ce activitate duşmănoasă regimului ai desfăşurat dumneata, începând de când, şi cu cine?" „-În luna martie 1945, pe când mă aflam student la Institutul de Teologie din Cluj, a avut loc în sala de festivități a căminului studenților o conferință, al cărei organizator am fost eu. Conferința a avut loc cu ocazia împlinirii a 25 de ani de la înființarea societății studențeşti „Credința Ortodoxă", al cărei preşedinte eram eu. În calitate de preşedinte al asociației, am ținut cu acea ocazie un discurs, prin care combăteam ideile comuniste, arătând celorlalți studenți, care erau în sală, pericolul întunericului necredinței şi ateismului… În anul 1946, în preajma alegerilor, pe când călătoream cu trenul de la Oradea la Cluj, venind de la părinții mei care locuiau în comuna Oşorhei, satul Fughiu, plasa Oradea, în tren, în apropiere de Cluj, m-am manifestat împotriva comunismului, manifestări care, de altfel, erau strict legate de poziția mea duşmănoasă față de regim şi de măsurile luate la acea dată. Discuțiile erau adresate unor călători… Ajungând la Cluj, am fost arestat, iar după câteva zile de cercetări, am fost pus în libertate."[12]

Ciobanu - Secretar general; Teodor Abrudan - Secretar de şedință; Aurel Bodirca şi Constantin Lazăr - Bibliotecari; Eremie Albuțiu - Preşedintele Secției muzicale; Donică Oprea - Preşedintele Secției literare; Teodor Misarăş - Casier; Aurel Roşea, Ioan Georgea, Gheorghe Popovici şi Aurel Pârlea - Cenzori. În final, Preşedintele societății, **Silviu Iovan**, a mulțumit pentru încrederea ce i s-a acordat, promițând că va veghea la păstrarea spiritului Evangheliei în toată activitatea. Exprimând, în numele studenților, întregul ataşament sufletesc față de distinsul patron al societății, P.S. Episcop Nicolae Colan, vorbitorul a adresat forurilor de conducere şi colegilor rugămintea de a-și da tot concursul pentru desfăşurarea unei activități cât mai rodnice"; Ioan Chirilă, Mircea Gelu Buta, *op. cit*., pp. 333-334.

[12] Dosar penal Ioan Iovan, apud Andrei Andreicuţ, *Mărturisitori pentru Hristos*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2005/2010.

Se pare că Silviu Iovan a deținut această funcție onorifică până în 30 ianurie 1947 când studentul Viorel Popa[13] este pomenit ca Președinte ale Societății „Credința Ortodoxă" a studenților Academiei Teologice clujene.

Silviu Iovan, primind o nouă misiune, *rămâne activ în cadrul Societatății „Frăți*a Ortodoxă Română Studențească"[14] (F.O.R.S.) de la Universitatea „Regele Ferdinand" din Cluj care a lansat un apel[15] *către toți studenții ortodocși de participare activă la şedințele sale săptămânale.* Adunarea generală a acestei societăți din 15 februarie 1947, desfășurată după toate regulile unui grup respectabil, a avut parte de cuvântul Părintelui Ioan Bunea, duhovnicul studențimii ortodoxe clujene: „Trăim un moment crucial pentru destinul ființei umane, când se încearcă o detaşare a omului de idealurile lui metafizice și o fixare a lui exclusiv în imanent. Făcând o comparație între omul tributar moralei hedoniste şi utilitariste şi omul ce-şi rostuieşte viața la lumina harului ei, este demonstrat că statornicirea unei lumi mai bune nu se poate asigura decât prin promovarea celui din urmă. Omul este străbătul de chemarea asemănării cu Domnul. El îşi face întâi rânduială în compartimentul vieții sale interioare, pentru ca de aici să se reflecte şi în afară, în societate. Studentul încadrat în «F.O.R.S.» această idee programatică trebuie s-o îmbrățişeze, modelându-şi sufletul după îndreptarul binelui şi adevărului, adăugând la ştiință şi virtute"[16]. Societatea FORS a desfășurat activități săptămânale focalizate pe teme teologice și culturale din care ne putem face o imagine despre mediul formării tânărului Silviu Iovan la finalul perioadei sale clujene: *„În tot cursul anului, studenții din Societatea „F.O.R.S." au fost cuprinși de un entuziasm debordant, având întâlniri săptămânale, toate calate în jurul modelului Iisus Hristos. Iată câteva din temele dezbătute: „Iisus în poezia cultă românească"; „Sensul suferinței în creştinism". La dezbatere şi-au dat*

[13] Viorel Popa, „Societatea Academică «Credința Ortodoxă»", în Rev. Renașterea, anul XXV, nr. 6, Cluj, 9 februarie 1947, p. 3; Ioan Chirilă, Gelu Buta, *op. cit.* , pp. 339-342.
[14] Ion Răileanu, „F.O.R.S.-ul în acțiune", în Rev. Renașterea, nr. 9, Cluj, 2 martie 1947, pp. 2-3; Ioan Chirilă, Mircea Gelu Buta, *op. cit*, p. 342.
[15] „Apel", în Rev. Renașterea, nr. 7-8, Cluj, 16 februarie 1947, p. 3; Ioan Chirilă, Mircea Gelu Buta, *op. cit*, p. 342.
[16] Ion Răileanu, „F.O.R.S.-ul în acțiune", în Rev. Renașterea, nr. 9, Cluj, 2 martie 1947, pp. 2-3.

contribuția: Aspasia Oțel, studentă la Litere („Iisus în poezia românească"), Octavian Udrişte, student la Medicină (interpretarea poeziei „Iisus" de M. R.); Zorica Lațcu (poezii originale: „Trezirea din Samaria", „Ghetsemani", „Tu eşti aici" şi „Golgota"); Ion Răileanu, student la Medicină („Meditație: Slujbă de seară"); D. Vatamanu, student la Litere („Interior", poezie originală), diaconul Ion Ienciu, student la Medicină („Crucea, simbol al suferinței şi biruinței creştine"); Donică Oprea, student la Teologie („Meditație") şi D. Păcurariu, student la Litere („Poem simplu", poezie originală)"[17].

O mare parte din activitățile FORS-ului s-au îngemănat cu serile duhovnicești de la Biserica din Deal și cu programul liturgic și teologic de pregătire pentru sărbătoarea pascală a anului 1947, intitulat Săptămâna misonară: anticipat, episcopul Nicolae Colan, „Rolul credinței în formarea și echilibrarea sufletului tineresc" (15 martie); prof. dr. Nicolae Mladin de la Academia Teologică din Sibiu, „Tineretul și creștinismul" (22 martie), „Iubirea divină și nerecunoștința umană" (predică la Catedrală, duminică 23 martie), „Sfânta Fecioară Maria" (predică la Catedrală, 25 martie), „Familia creștină" (conferință, 25 martie, ora 18); prof. dr. Eugeniu Speranția, „Comuniunea spirituală a omenirii" (conferință FORS, 23 martie); prof. dr. Grigorie T. Marcu, Academia Teologică din Sibiu, „Iisus-tânăr" (conferință, 24 martie); prof. dr. Liviu Galaction Munteanu, „Iisus în zilele noastre" (conferință, 25 martie, ora 12); Denie la Biserica din Deal urmată de predica Părintelui Florea Mureșanu „Libertate și păcat" (miercuri 26 martie); pr. prof. Gheorghe Noveanu, „Geneza mântuirii noastre" (27 martie); Denie la Biserica din Deal urmată de meditația pr. prof. Petre Dumitreasa, „Slobozire din cătușele păcatului" (vineri 28 martie); întâlnire festivă în prezența episcopului Nicolae Colan (Sala „Simion Bărnuțiu", Facultatea de Drept, sâmbătă 29 martie) în prezența unui public numeros și select, cu un program[18] bogat, prin-

---

[17] „Răbojul F.O.R.S.-ului", în Rev. Renașterea, nr. 24-25, Cluj, 22 iunie 1947, pp. 2-3.; Ioan Chirilă, Mircea Gelu Buta, *op. cit*, p. 344.

[18] Ioan Chirilă, Mircea Gelu Buta, *op. cit*, p. 346: „Punctele programatice ale acestei înălțătoare şedințe au fost susținute de: studenții Academiei Teologice clujene (Cor: „Tatăl nostru" de Ciprian Porumbescu şi „Nădejdea mea" de Vasile Petraşcu; Octavian Udrişte, student la Medicină (interpretarea poeziei „Golgota" de Donar Munteanu); Zorica Lațcu - „Prohodire", poezie originală; Aspasia Oțel - „Aşteptând învierea Lui", meditație; Ioan Păun, student la Medicină - „Religia şi viața, indisolubila lor legătură în cucerirea înălțimilor" şi Ion Răileanu - „Din nou", poezie

tre altele, conferința Părintelui Ioan Bunea, „Crucificare și Înviere"; mărturisirea şi împărtăşirea studenților la Biserica din Deal (duminică 30 martie). În perioada dintre sărbătoarea Paștilor și finalul anului universitar 1947, societatea FORS a continuat acest program bogat de întâlniri și conferințe tematice susținute de Părintele Ioan Bunea, „Idealul creștin", adică valorificarea darurilor naturale miruindu-le cu untdelemnul sfințeniei pentru a face saltul spre veșnicie; „Morala religioasă și morala laică", cu ocazia ședinței festive de încheiere; sudentul medicinist diacon Vasile Șortan, „Doctorii fără de arginți", totodată prezentând dezideratul FORS-ului în legătura cu dobândirea dreptului de folosință a biserii Universității; studentul medicinist Radu Cărpinișan, Președintele FORS, „Religiile lumii" și „Tinerețe creștină", insistând pe darul creștinismului de a înzdrăveni ființa umană; sudentul medicinist Ioan Păun, „Problema crizei morale a tineretului", despre dezaxarea adusă de război în sufelete tinerilor și panaceul universal al credinței; studenta Maria Arsin de la Facultatea de Litere, „Idealul feminin – ideal creștin", despre vocația femeii de soție, mamă și educatoare în pofida tuturor exhibiționismelor moderne ; studenta Aspasia Oțel de la Litere, meditația „Rătăcire", unde a aprofundat problema trăirii în Hristos, ca singurul reazem cinstit şi invincibil în viață.; studentul teolog Silviu Iovan, lucrarea substanțială „Trăirea creștină prin credință și har"; referatele Zoricăi Lațcu despre „Pateric", al studentului medicinist Ion Curescu despre „Eroism", al studentei Dina Teglariu de la Litere despre „Fecioara Maria", al studentei mediciniste Polixenia Mihăescu despre „Rolul mamei în apropierea de Domnul", al studentului teolog Ioan Pârlea despre „Fragment din istoria unei bisericuțe" și lui Ion Răileanu, „Sfârșit de an forist".

O serie de studenți de la Litere au fost recitat din creația lor: Dimitrie Vatamanu - „Rugă de seară", „Tristețe" şi „Troiță"; Dimitrie Păcuraru - „Poeme simple"; Ioan Răileanu - „Înviere" *şi „Vecernie" şi Zorica Lațcu -* „Mama" şi „Danie". Momentele muzicale au fost prezentate de studenții mediciniști frații I. Rujdea şi N. Rujdea, care au

originală. În cadrul acestei întâlniri, a vorbit părintele Prof. Ioan Bunea, duhovnicul universității, despre „Crucificare şi înviere", arătând îngemănarea ce-a existat întotdeauna între jertfa curată şi biruință. Creştinismul a consfințit acest adevăr etern, valabil pe Golgota".

interpretat „Melodie” de Haidel şi „Invențiune” de Bach; studentul teolog Ion Dănilă - „La râul Babilonului”; studentul medicinist Octav Udrişte - „Psalmul 100” (compoziție originală) şi corul studențesc, dirijat de medicinistul N. Tănăsescu. Potrivit tradiției consacrate, în bisericuța din parcul sportiv al Universității s-a oficiat Sf. Liturghie, răspunsurile fiind date de studenții teologi, uramtă de o serie de conferințe: pr. prof. Ioan Bunea - „Misiunea femeii creştine şi valoarea credinței”, pr. Prof. Petre Dumitreasa - „Setea de divinitate” şi Prot. Al. Svetlov - „Providența divină”.

Societatea FORS și-a încheiat activitatea din anul universitar 1947 cu o şedința festivă în ziua de 31 mai, la finalul ei redactându-se un memoriu înaintat ulterior oficialităților şcolare şi bisericeşti, prin care se cerea intensificarea învățământului religios în şcolile primare şi secundare, introducerea unui curs de antropologie creştină în Universități şi înființarea de posturi de duhovnici pentru toate centrele universitare.

Am înfățișat în amănunt și am trecut în revistă activitatea FORS-ului pentru a cunoaște mai bine mediul teologic și cultural în care s-a format Silviu Iovan, unul din liderii generației sale. Acest bilanț[19] atât de bogat al ultimului an forist 1947 petrecut de Silviu Iovan la Cluj este o formă de a ne reprezenta rodirea ultimului an de libertate înainte de instalarea regimului comunist care apoi a afectat toate domeniile vieții publice. Sub oblăduirea episcopului Nicolae Colan care-l aprecia în chip deosebit, Silviu Iovan și ceilalți studenți erau în grija duhovnicească a Părinților Ioan Bunea și Florea Mureșanu, prieteni apropiați, *într-un mediu sănătos, deschis către universitate dar încercând să propună un creștinism practic și cult tuturor studenților universității.* Deși o fire studioasă și dornică de îmbogățire prin lecturi, Silviu Iovan se bucura deja de trăirea unui har special specific unui contemplativ.

Așadar, cunoaștem din mărturii orale și din documente *că tânărul Silviu C. Iovan* participa cu regularitate la programul liturgic al Catedralei și al Bisericii din Deal, avea prieteni de calitate, precum Bartolomeu Anania, Zorica Lațcu, Aspazia *Oțel și mulți alții*, că frecventa cenaclul studențesc al FORS-ului, că era iubitor de cultură și

---

[19] „Răbojul F.O.R.S.-ului”, în *Ibidem*, nr. 24-25, Cluj, 22 iunie 1947, pp. 2-3; Ioan Chirilă, Mircea Gelu Buta, *op. cit*, pp. 346-348.

lectură, citind cu interes „Cuvintele ascetice ale Sfântului Isaac Sirul” *tălmăcite de tânăra clasicistă Zorica Lațcu, ucenica Părintelui Arsenie Boca și viitoarea maică Teodosia, poeta misticii nupțiale* a Scripturii și a Euharistiei; că era *îndrăgostit de poemele* lui Iovan Ducici[20], poetul sârb al «orei albastre», și de Toma de Kempis cu a sa *Imitatio Christi/ Urmarea lui Hristos*[21], „Filocalia latină” atât de iubită în cultura română de la Udriște Năsturel, Cantemir și până în prezent. Imaginea orei albastre îngemânată cu cartea *Urmării lui Hristos* apare într-o splendidă pagină memorialistică a Aspaziei Oțel ca metaforă congenială a libertății acelor ani de har de dinainte de venirea comunismului: „L-am cunoscut pe părintele loan mai mult în ipostaza de Silviu Iovan. A venit spre mine în ziua în care îmi terminasem lucrarea susținută la F.O.R.S. Mi-a dăruit atunci „Urmarea lui Hristos”, această sublimă „osana” adusă dumnezeirii, acest imn de iubire neegalat încă. Numele părintelui loan mi-a rămas legat de această carte. Silviu avea un suflet cu limpezime de copil, o puritate ce nu putea fi ruptă de nici un demon flămând de pervertire a sufletelor mari. Uneori, în

---

[20] Iovan Ducici (1873-1943, SUA) a fost un scriitor sârb de origine macedo-vlahă, poet și diplomat de carieră, printre alte locuri la Roma și București (1933-1941), iar din anul 1937 primul amabsador al Iugoslaviei la București, iar ulterior membru de onoare al Unuinii Scriitorilor din România (USR). Opera sa tradusă în limba română, marcată de o stilistică rafinată în spirit simbolist și parnasian, cu o imagistică inedită, cultivând dragostea de viață și de patrie, a avut înrâurire bogată asupra tânărului Iovan: Iovan Ducici, *Comoara Împăratului Radovan. Cartea despre soartă*, traducere de B. Pisarov, București, 1938, 388 p.; *Cetăți și himere. Scrisori din St. Beatenberg, Geneva, Paris, Corfu, Roma, Delphi, Avila, Atena și Ierusalim*, traducere din sârbește de B. Pisarov, București, 1939, 357 p.; *Legende albastre. Poeme în proză*, traducere din sârbește de B. Pisarov, București, 1939, 85 p. Vezi Anton Balotă, *Poesia lui Iovan Ducici*, în Universul literar, anul XLVII, nr. 20, sâmbătă 2 iulie, 1938, pp. 1-2.

[21] *Urmare lui Iisus Hristos*, Tipografia lui I. Kopainig, 1845, traducere de Gavril Munteanu, (reeditată în 1901, 1938, 1944); Thomasa de Kempis, Urmarea lui Hristos, București, 1901, 571 p., publicat după traducerea lui Gavriil Munteanu (1843), la sfârșitul căreia editorul a adăugat reflexiuni tălmăcite de mitropolitul primat Iosif Gheorghian din F. de Lameneais (1782-1854); *Urmarea lui Hristos*, Tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului †Eftimie Episcopul Romanului, Editura „Bunavestire”, Bacău, 1997, reeditare a traducerii lui Gavril Munteanu (1812, Vingard, Alba-1869, Brașov), cărturar și traducător, membru fondator al Academiei Române, printre altele, profesor la Colegiul Sf. Sava (București) și la Seminariile teologice din Buzău și Râmnicu Sărat. Primul director și profesor al Seminarului Teologic din Buzău (1838) adus de episcopul Chesarie din Ardeal.

temniță, când mi se oferea spectacolul trist al omului ne-om, mă gândeam la Silviu ca la o reabilitare a OMULUI. Mi-l amintesc într-un amurg de primăvară timpurie, într-un Cluj în care nu bântuiau încă strigoii arestărilor. Ne întorceam de la Zorica [Lațcu n.n.] unde clujenii legați de Sâmbăta şi de părintele Arsenie ne-am adunat să sărbătorim ziua de aniversare a poetei [17 martie 1946 sau chiar 1947 n.n.], despre care profesorul nostru, Dimitrie Popovici, spusese că ea a reuşit să atingă cerul poeziei pure.

Fusese o zi minunată, în spiritul Sâmbetei, încheiată cu acel sublim „lumină lină", cântat atât de frecvent la vecerniile de la mănăstire. La plecare Silviu mi-a propus să ne plimbăm puțin prin primăvară. Era momentul în care ziua se scufundă în noapte şi cerul capătă un albastru intens. Ningea rar, cu fulgi mari, care, pe fondul albastru, păreau fluturaşi albi sau petale de floare. Silviu era într-o vervă de zile mari. Îmi povestea despre poezia lui Ducici, despre poeme albastre, despre flori albastre, despre ceruri şi ape albastre, era o revărsare de azur în cuvintele sale ce dădea o anume feerie clipei. Am numit această clipă „ora albastră" şi am identificat-o cu personalitatea părintelui Ioan.

În anii lungi de temniță, acolo unde obloanele sau varul de pe geamuri îmi permiteau să văd cerul, contemplam acest moment al zilei în declin, după care se instalează „ora albastră". Reuşisem cu timpul să deosebesc, după nuanțele de albastru ale acestei ore, cum va fi ziua următoare: geroasă sau caldă, ploioasă sau senină, calmă sau bântuită de vânturi. Pe părintele loan aveam să-l reîntâlnesc în libertate, după 1989. Doamne, ce emoție, ce regăsire!"[22].

Format în anii entuziasmului național de după 1918 și hrănit din lecturile revistei „Gândirea", nu va fi de mirare că orizontul său misionar nu se va rezuma la o comunitate particulară ci va fi cel al neamului său încercat în istorie dar într-o cordialitate și deschidere fraternă față de ceilalți, lipsită de stridențe etniciste sau confesionaliste. De asemenea, discursul său a vădit mereu o sensibilitate aparte, un stil delicat, poetic, mistic, un predicator poet al metaforei florale, pe un fond de tărie sufletească specifică oamenilor de la hotar, a celor care străjuiesc frontierele.

---

[22] Aspazia Oțel-Petrescu, *Doamne, strigat-am!*, ediția a II-a, București, Edit. Platytera, 2008, pp. 56-57.

2. Repere biografice și formative

Silviu Iovan era mezinul unei familii preoțești din Husasău de Criș, al optulea copil al Părintelui Gavril Iovan și al Mariei Iovan, născută Teaha, de care a fost atașat și pe care i-a nemurit și elogiat în predicile sale cu numele de „tatica" și „mamica", de la ei învățând cinstea, omenia, patriotismul și evlavia liturgică. Primul său model pastoral a fost tatăl său, Părintele Gavril care absolvise Preparandia de la Arad, participase la momentul auroral de la 1 decembrie 1918 Alba Iulia și era implicat misonar în zona sa în mișcarea „Oastea Domnului". Tânărul Iovan trecuse prin școala din satul natal și apoi a urmat studiile medii (1934-1942) la Liceul Emanuil Gojdu iar ultimele două clase la Liceului Sf. Ladisalu din Oradea (**foto 1**), secția română cu profesori maghiari, unde a învățat limba maghiară și a participat la activități culturale și misionare fiind atașat de Biserica cu lună și de preo*ții acesteia*[23], în special de Părintele



Foto 1

[23] Preot Ioan Codorean: „S-au ținut ușile deschise pentru credincioși de la zidirea bisericii, de peste 200 de ani, preoții slujind Sfânta Liturghie zilnic, chiar și în timpul războaielor. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, era o perioadă foarte dificilă, cea a Tratatului de la Viena, în perioada 1940-1944. În acele condiții, mulți s-au refugiat sau au fost obligați să plece din Oradea. Dar părintele Andrei Lupșa, preot la Biserica cu Lună a spus: „Eu rămân cu credincioșii mei. Ei au nevoie de mine, au nevoie de slujbe, de rugăciune și de sprijin". Dintre slujitorii de la Biserica cu Lună, după 1945, au fost asupriți preoți și chiar un episcop (Nicolae Popovici)"; Ioan Codorean, *Biserica cu Lună din Oradea, mărturie a spiritualității crişene*, în *Lumina* 9 noiembrie 2009.

Andrei Lupșa[24] (1929-1975), cel care rămăsese alături de credincioși în perioada horthystă, și de corul „Hilaria"[25], unul dintre cele mai vechi grupuri corale bisericești din Bihor. O parte din aceste activități misionare vor fi oglindite de tânărul teolog Silviu Iovan în cronicile sale din „Tribuna Ardealului"[26], scrise în calitate de membru al corului și însoțitor al Părintelui Andrei Lupșa în parohiile bihorene până la granița româno-maghiară. Această perioadă fastă de trecere de la Oradea la Cluj, de la Liceu la Academia Teologică, îl impregnează cu un entuziasm misionar și cu mult respect față de Părintele Lupșa[27] pe care-l va evoca mai târziu, la maturitate, în dialogurile sale cu caracter memorialistic. Studiile sale teologice din capitala culturală a Ardealului de Nord s-au desfășurat în perioada 1942-1946 și l-au făcut remarcat din capul locului prin conduită, seriozitate și distincție (**foto 2**) în fața profesorilor și a colegilor săi dintre care se cuvin pomeniți aici episcopul Nicolae Colan, rectorul Liviu Galaction Munteanu și protopopul Florea Mureșanu. De cel din urmă se va lega cel mai tare prin atașament duhovnicesc și liturgic, și, în cele din urmă, prin calitatea de îndrumător al tezei de licență și de model de implicare pastorală. Dacă privim *a posteriori*, alegerea temei de licență, „Sfânta

---

[24] Pr. Andrei Lupșa, *Semințe duhovnicești*, Oradea, Tipografia Arhiediecezană, 1939, 195 p; *Spovedania copiilor în şcoală, îndrumări practice,* de Pr. Andrei Lupşa-Oradea, în Asociația Cleru'ui „Andrei Şaguna* Secția Oradea-Beiuş: ANUAR 1939—1940—1941, Beiuş. Tip. Diecezana, 130 pagini.; Preot Andrei Lupșa, *Ce semeni aceea răsare,* în Caelndarul creștinului, Oradea, Edit. Episcopiei Ortodoxe române, 1949.

[25] Pr. conf. dr. Mihai Brie, *Viața muzicală bisericească în Eparhia Oradiei la începutul păstoririi Patriarhului Justinian*, în RT 99 (2017), nr. 4, pp. 113-139.

[26] Silviu Iovan, Corul catedralei ortodoxe-române „Hilaria" din Nagyvárad-Oradea în misiuni, în Tribuna Ardealului (TA), an IV, nr. 845, sâmbătă 28 august 1943, p. 5; Misiunile religioase ale Corului „Hilaria" din Nagyvárad-Oradea, în Tribuna Ardealului (TA), Pagina Bisericii, an IV, nr. 822, vineri 30 iulie 1943, p. 5; .Corul catedralei ortodoxe-române din Nagyvarda-Oradea în misiuni, în Tribuna Ardealului (TA), anul IV, nr. 834, sâmbătă 14 august, p. 4; Corul Hilaria în misiuni, în Tribuna Ardealului (TA), anul IV, nr. 862, Duminică 5 septembrie 1943, p. 3; Mulțumiri cordiale prof. drd. Constantin Ciorea de la Alba Iulia pentru facilitarea acestor documente!

[27] Părintele Andrei Lupșa, colaborator apropiat al episcopului Nicolae Popovici și responsabil local al „Oastei Domnului", pare a fi una dintre cele mai consistente figuri euharistice și omiletice din perioada de formare a tânărului Silviu Iovan iar cea mai bună mărturie este predica sa despre Sfânta Cuminecătură (Duminica a XXVIII-a după Rusalii), publicată în volumul său omiletic *Semințe duhovnicești*, Oradea, 1939, pp. 152-156.

Împărtășanie, calea desăvârșirii creștine”, în domeniul misticii liturgice, a fost un rod al proniei divine, care a lucrat din plin în dialogul formativ profesor-ucenic nu doar punctual ci pe termen lung.



Foto 2

Cu câțiva ani mai înainte, un preot de țară de mare combustie duhovnicească și cugetător de Dumnezeu în viul slujirii sale liturgice, Toma Marcu (1912-1977), care-și bătea la mașina de scris o tâlcuire liturgică[28], se întreba dacă Domnul va mai reuși să ridice slujitori vrednici de măreția tainei Sale care să fie destoinici să urnească inerția legată de participarea euharistică a poporului la Liturghie. Într-un fel, teza de licență elaborată la Cluj, în ambientul teologic transilvan al Academiei Teologice dar și cu efervescența pastorală de la Biserica din Deal[29], cu lista sa bibliografică parcursă riguros și cu canonul euha-

[28] Toma Marcu, *Meditații la Dumnezeiasca Liturghie*, București, Edit. Evanghelismos, 2021, 198 p.
[29] Mihaela Luchian, *Mânăstirea Vladimirești*, p. 193: „În Clujul studenției Pr. Ioan Iovan, la Biserica din Deal, preotul Florea Mureșan formase la rândul lui, într-un oraș pluri-confesional, o puternică comunitate parohială, prin slujirea deasă a Sfintei Liturghii, predică și cateheză”.

ristic împlinit de ucenic prin cuminecare necontenită vreme de 40 de zile consecutiv, cu reverberațiile ei practice ulterioare, reprezintă răspunsul la rugăciunea și mâhnirea *Părintelui Toma Marcu. Părintele Ioan însuși mărturisea în predicile sale de bilanț duhovnicesc și pastoral respectul pentru îndrumătorul său:* „Când am făcut teza de licență la Părintele Florea Mureșan(u) mi-a dat sfaturi despre Sfânta Euharistie și diligența s-o consum și să mă împărtășesc tot timpul"[30]. Diligența nu-i altceva decât canonul, stăruința, silința, râvna, zelul, promptitudinea, îndrăznirea/*parrhesia* euharistică. Până la ei, canonul era doar penitențial și iată că prin ei redevine și euharistic.

Nu am fi știut, probabil, nimic despre această banală teză de licență dacă ea nu s-ar fi confundat cu destinul autorului și al îndrumătorului, deveniți în primul deceniu comunist al României promotorii luptei duhovnicești ai Bisericii prin Euharistie[31] împotriva ateismului de stat și presiunii sociale create prin răstălmăcirea și batjocorirea credinței. Ar fi știut poate doar specialiștii în materie câte ceva despre această temă dacă teza nu ar fi fost editată la 50 de ani după susținerea sa ca probă evidentă a vocației euharistice timpurii a Părintelui Ioan Iovan, cel care trecuse prin prigoana comunistă, temnițe și clandestinitate, cu antimisul misionar în spate.

3. Teza de licență Sfânta Împărtășanie, calea desăvârșirii creștine, în orizontul renașterii euharistice europene

Ținând cont de preocupările sale și ale îndrumătorului său, om format în școlile teologice de la Cluj și Cernăuți, trecut pe la burse în centre europene precum Strasbourg (noiembrie 1930-iulie 1931) și Berlin (noiembrie 1938- iulie 1939), tema tezei de licență dedicată desăvârșirii creștine prin intermediul Euharistiei se pare că a fost dată tocmai în acest orizont al Teologiei practice, al unui studiu teologic făcut să aibă consecințe practice în viața concretă a Bisericii.

---

[30] Septimiu Fulgușor Raita (ieromonah Ioan Raita), *Părintele Ioan Iovan, un model omiletic contemporan*, lucrare de licență susținută la Facultatea de Teologie ortodoxă , Universitatea 1 decembrie 2018 Alba-Iulia, 2013 (îndrumător Pr. Jan Nicolae), în ms., accesibilă la www.ioaniovan.ro, accesată la 23.08.2023.

[31] Pr. Florea Mureșanu, *Cruciata euharistică*, în Tribuna Ardealului (TA), Pagina Bisericii, anul III, nr. 409, vineri 13 februarie 1942, p. 4.

Un alt indiciu important pentru o astfel de temă ar fi întâlnirea dintre Părintele Florea Mureșanu (1907-1961) și arhimandritul rus Ioan Shakovskoy (d.1989) la Berlin în vara anului 1939, viitorul decan de St. Vladimir (1947-1949/50) *și arhiepiscop de San Fra*ncisco (OCA, 1961-1989), care l-a marcat și fascinat pe teologul clujean încât i-a dedicat un text de prezentare a profilului său pastoral și a parohiei sale model în revista „Viața ilustrată"[32]. Am detaliat în altă parte[33] și cu un alt prilej[34] această întâlnire admirabilă și ipoteza mea de lucru este că Părintele Florea Mureșanu a cunoscut cărțile esențiale ale acestui teolog rus cu studii la Institutul S. Serge din Paris și probabil și cartea sa despre Sfântul Ioan din Kronsdat editată în rusă[35] (1936) și în germană (1938) la Berlin. Deși nu o enumeră explicit în lista sa din textul articolului, orientarea euharistică a diasporei ruse europene și americane pe linia Cyprien Kern-Alexander Schmemann este binecunoscută. Printre altele, ar mai trebui menționat că cel care l-a hirotonit preot pe ierodiaconul Ioan Schakovskoy în Serbia și l-a instalat paroh la Biserica Albă (Bela-Crkva, Serbia) în ziua de 5 martie 1927, pentru rușii din exil, a fost episcopul Veniamin (Fedchenkov) (1880-1961), el însuși un martor direct și un păstor marcat de întâlnirea cu Sfântul Ioan din Kronstadt pe care l-a evocat de timpuriu[36] ca pe unul din mentorii săi. Formarea duhovnicească a acestui viitor mitro-

---

[32] *Ortodoxia în diaspora. O parohie ortodoxă model*, în Viața ilustrată anul VI, nr. 11, noiembrie 1939, pp. 7-9.

[33] Jan Nicolae, *Reverberații memoriale ale Ortodoxiei în Diaspora: Întâlnirea părintelui Florea Mureșanu (1907-1963) cu marele teolog al diasporei John Shakhovskoy (1902-1989),* Cluj-Napoca, 1 noiembrie 2021.

[34] Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca a organizat în perioada 1 – 2 noiembrie 2021 Simpozionul Internațional De Teologie, Istorie, Muzicologie Și Artă, cu tema ***Pastorație și Duhovnicie în Diaspora Românească. Purtarea de grijă a celor adormiți în cultul și practica Bisericii Ortodoxe.***

[35] *Mysli christianina o pokajanii i so. pričaščenii / O. Ioann Kronštadtskij*, Berlin, Za cerkov', 1936, 43 s.

[36] *Митрополит Вениамин Федченков* , «О. Иоанн Кронштадский». ["Father John of Kronstadt"], 1912; «Небо на земле» (Учение о. Иоанна Кронштадского СПБ. Православное издательство. Париж, 1932. ["Heaven on Earth : Teaching of Father John of Kronstadt of St Petersburg", Paris , Orthodox Publishing House, 1932)]; Святой праведный Иоанн Кронштадтский. СПб, 2005; Fedcenkov, Veniamin., 2007, 'Părintele Ioan [Father John]', în *Mărturii despre Sfântul Ioan de Kronstadt* [*Testimonies about Saint John of Kronstadt*], pp. 173–189, Sophia Publishing House, Bucharest.

polit Veniamin Fedchenkov, cu un traseu pastoral și academic surprinzător de bogat[37], propus în prezent spre canonizare, strâns legat duhovnicește de Bătrânul Nectarie de la Optina și de Sfântul Luca (Voino-Yasenetsky), Arhiepiscopul Simferopolului și Crimeii, a inclus o serie de întâlniri și dialoguri admirabile cu țarul Nicolae al II-lea (Romanov) și soția sa, țarina Alexandra Feodorovna; cu Mitropolitul Sergius (Stragorodsky) ajuns ulterior patriarh), cu Mitropolitul Antony (Khrapovitsky), cu Arhiepiscopul Feofan (Bystrov), cu Generalul P. N. Wrangel, cu Mitropolitul Anthony (Bloom) al Surojului, cu Sfântul Părinte Ioan din Kronstadt cu care s-a întâlnit de trei ori, și pe lângă aceasta, a slujit o dată alături de acesta la Sfânta Liturghie. În concluzie, pasiunea pentru Sfântul Ioan din Kronstadt și prezentarea sa ca un model pastoral pentru diaspora ortodoxă rusă din Europa s-a transmis pe această cale de la vlădica Veniamin Fedtchenkov, cel care-l întâlnise și slujise cu Sfântul Ioan din Kronstadt[38], la Părintele Ioan Shakovskoy care a publicat o carte-broșură despre acesta în limba rusă mai întâi la Biserica Albă și apoi la Berlin, iar, ulterior, după război, ajunsese arhiepiscop în San Francisco, locul în care s-a pregătit canonizarea acestuia de către harismaticul arhiepiscop Ioan Maximovici.

De altfel, tânărul Silviu C. Iovan schițează către finalul tezei sale imaginea păstorului euharistic din Kronstadt citând de câteva ori dintr-

---

[37] Ieromonahul Benjamin (Fedchenkov), asistent la Academia Teologică din Sanct Petersburg, Departamentul de Istorie Biblică (1907-1908); secretar personal al Arhiepiscopului Sergiy (Stragorodsky) al Finlandei (1908); profesor asociat la Academia Teologică din Sanct Petersburg la disciplinele Pastorală, Omiletică și Ascetică (1910); inspector al Academiei Teologice din Sanct Petersburg (15 noiembrie 1911); rector al Seminarului teologic din Tavris (Cherson, 21 decembrie 1911-26 august 1913); arhimandrit (26 decembrie 1911); Exil în Crimeea (noiembrie 1920): Vlădica Veniamin a suportat mișcarea albă a războiului civil rusesc și a cooperat îndeaproape cu armata Generalulului (Baron) Pyotr Nikolayevich Wrangel din Peninsula Crimeea. El a emigrat în noiembrie 1920 împreună cu soldații defectați ai Armatei albe și cu alți fugari evacuați din regiune. În anul 1921, vlădica Venimain a pregătit Soborul de la Karlovci din noiembrie în Sremski-Karlovtsi (Serbia) prin care a început misiunea de organizare a vieții duhovnicești a membrilor exilați ai Bisericii Ortodoxe Ruse.

[38] Karl Christian Felmy, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*. De Gruyter, Berlin-New York, 1984. Aici, teologul german afirmă că nici Sfântul Ioan din Kronstadt nu a picat din cer ci s-a format într-un mediu teologic și a avut legături cu anumite persoane din mediile teologice, numindu-l printre alții pe episcopul Veniamin Fedchenkov.

o carte[39] apărută în Basarabia despre lucrarea profetică a Sfântului Ioan iar mai târziu, la Vladmirești, era cunoscută viața și lucrarea acestui sfânt probabil tocmai prin catehezele ținute de Părintele Ioan Iovan pe baza tezei sale de licență pusă atunci în lucrare la măsuri mai cuprinzătoare: „Cucerit de evlavia euharistică a protoiereului rus, așa cum este ea prezentată în lucrarea apărută la Chișinău în 1935, Silviu Iovan citează fragmente însemnate din ea, insistând pe transfigurarea pe care o cunoaște părintele Ioan de Kronstadt în timp ce slujește Liturghia, pe faptul că îi antrenează pe toți credincioșii prezenți, nelăsând nici un suflet „să rămână rece"; în clipa aceea (a cântării „Pe tine te lăudăm..." – n. n.) „toți cei de față trebuiau să se roage împreună cu săvârșitorul Sfintelor Taine (...), toată suflarea să fie înflăcărată cu iubirea lui Dumnezeu (...) iar sufletele lor să fie ca lumina soarelui" (p. 118)"[40]. Transfigurarea liturgică este, așadar, tema comună celor doi corifei euharistici. Nu-mi amintesc ca Părintele Ioan Iovan să-l fi pomenit vreodată explicit pe Sfântul Ioan de Kronstdat în predicile sale de maturitate ci poate doar în catehezele sale de la Vladimirești din perioada sa de început dar cert este că l-a încadrat în șirul marilor «mistici experimentali» în teza sa de licență (1946) având această conștiință fermă a valorii lui: „Specifice vieții mistice răsăritene sunt de obicei transfigurările taborice, în Hristos cel înviat și preamărit, întrucât răsăritenii, de preferință, contemplă pe Hristos cel înviat și preamărit, pe Hristos cel luminat de pe muntele Taborului. Cazuri de transfigurare mistică sunt multe și edificatoare. Toate mărturisesc adevărul că Hristos, celor care îl trăiesc și se unesc cu El, în asemănare, le anticipează, încă de pe pământ, fericirea cerească. Printre cei mai renumiți mistici experimentali amintesc pe Sfântul Simion Noul Teolog, Grigore Palama, Paisie Velicikovschi, Dimitrie al Rostovului, Serafim de Sarov, Ioan de Kronstadt și mulți alții"[41]. Ar mai fi de adăugat că, în general, Sfântul Ioan de Kronstadt a avut o bună și rapidă recepție în mediile monahale și teologice românești în prima jumă-

[39] Pr. Nicolae Nicov, *Părintele Ioan Kronstadtschi. Un chip de păstor misionar ortodox*, Chișinău, Uniunea clericilor ortodocşi din Basarabia, 1935, 100 p, preț 20 de lei; vezi o micro-recenzie.a acestei cărți realizată de Pr. I.V. Felea, în rev. Biserica și Școala, anul LX, nr. 15, Arad, 12 aprilie 1936, pp. 7-8;

[40] Mihaela Luchian, *Mânăstirea Vladimirești*, p. 191.

[41] Arhim. Ioan Iovan, *Sfânta Împărtășanie, calea desăvârșirii creștine*, p. 64.

tate a secolului XX, cea mai bună dovadă fiind includerea sa *în partea finală a Filocaliei de la Prodromu*[42] (1922) cu un fragment din jurnalul său duhovnicesc, «Viața mea în Hristos»[43].

Totuși, modelul «Ioan de Kronstadt»[44] nu explică total «cazul Iovan» ci cred că el constituie un punct de tangență, de sprijin sau de convergență a unei dezvoltări teologice locale, ardelenești, ceea ce am numit în altă parte «paradigma euharistică transilvăneană a for-

[42] Textul propriu-zis care adună scrierile filocalice ale Sfinților Părinți, de la Antonie cel Mare și până la Ioan Crondștanschi (Ioan din Kronstadt care a trăit până la 1910) adaugă și intercalează, printre titlurile și autorii din ediția venețiană, piese de rezistență în scrierile filocalice din literatura religioasă răsăriteană, din izvoare grecești și Filocalii slavone (Sfântul Nil Sorski și Dimitrie Rostovski).

[43] Virgil Cândea, *Filocalia în literatura română veche*, p. 17: „Alcătuitorii ei (Filocaliei de la Prodromu – n.n) nu ezită să intercaleze între vechile texte ascetice și unul foarte nou, tradus din limba rusă, al Părintelui Ioan din Kronstadt, decedat în 1910, a cărui carte *Viața mea întru Hristos* ajunsese în anul 1899 la a cincea ediție"; Doina Uricariu, *Notă asupra ediției*, p. 21: „Manuscrisul Filocaliei de la Schitul Prodromu se încheie cu Părintele Ioan Crondștanschi (Kronstadt) și textul acestuia cu titlu interogativ *Cu putință este a avea cineva inimă curată?"*, în *Filocalia*, ed. Doina Uricariu, New York, Edit. Universalia Books, 2001; Ioan Crondștanschi, *Cu putință este a avea cineva inimă curată?*, în Filocalia de la Prodromu, ed. Doina Uricariu, New York, Edit. Universalia Books, vol. 2, pp. 671-673.

[44] Dom A. STAERK, *Le Père Jean de Cronstadt, archiprêtre de l'Eglise russe; son ascétisme, sa morale. Ma vie en Jésus-Christ*, Lethielleux, 1902**;** Karl Christian Felmy, *Predigt im orthodoxen Russland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*., Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1972; Bishop Alexander (Semenov-Tian-Shansky), *Fr. John of Kronstadt*, Paris, 1990; Wolfgang Heller (1992). „Johannes von Kronstadt, Ioann Kronštadtskij (= Ivan/Ioann Il'ič Sergiev)". In Bautz, Friedrich Wilhelm (ed.). Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL) . 3. Herzberg: Bautz. cols. 448–451; N. I. Bolshakov, *Source of Living Water*. *The Life of Holy Righteous John of Kronstadt* (St. Petersburg, 1995; Hopko, T., 2005, 'Ioann of Kronstadt', in L. Jones (ed.), Encyclopedia of Religion, pp. 4532–4533, 2nd edn., vol. 7, Macmillan Reference, New York; Felmy, K. C., *La teologia eucaristica di Ioann di Kronstadt*, trans. by E. Cosentino, in: La Grande Vigilia, ed. A. Mainardi, Spiritualità orientale, Bose, 1998, pp. 225-242; Knechten, H. M., *Licht in der Finsternis – Johannes von Kronstadt*, Studien zur russischen Spiritualität VII, Kamen, 2010; Kizenko, N., 1998, 'Ioann of Kronstadt and the Reception of Sanctity, 1850–1988', Russian Review 57, 325–344. https://doi.org/10.1111/1467-9434.00027; Kizenko, N., 2000, A Prodigal Saint. Father John of Kronstadt and the Russian People, Penssylvania State University Press, Pensylvania, PA; Popov, P.I., 2004, *Viața şi proslăvirea Sfântului Ioan de Kronstadt. Documente şi mărturii din epocă* , Ileana Press, București; Selawry, A., 2001, *Jean de Cronstadt – Médiateur entre Dieu et les hommes,* Pully, Les Edition du Cerf, Le Sel de la Terre, Paris.

mării sale»[45] care cuprinde două componente: una ortodoxă directă a tradiției euharistice intense asimilate local/particular și alta contextuală legată de *devotio moderna*[46], apostolatul euharistic bazilitan, preocupările euharistice greco-catolice[47] și chiar de evlavia populară transilvăneană[48].

*În mod paradoxal, unul dintre cei mai euh*aristici episcopi greco-catolici ai epocii a fost Valeriu Traian Frențiu (1875-1952) de la Oradea (1922-1941), beatificat de Papa Francisc în anul 2019, care a promovat încă de la începuturile activității sale liturghisirea și cuminecarea zilnică[49]. Desigur, nu e lipsit de interes să spunem clar că acest maximalism euharistic vine pe fondul apostolatului euharistic european[50] și pe receptarea marilor lui figuri mai ales în Transilvania,

---

[45] Jan Nicolae, «The Chalice is my Life» - Father Ioan Iovan, the Eucharist Martyr in the Communist Prison", International Journal of Orthodox Theology 2 (2015), 6, p. 78.

[46] Una dintre cărțile cele mai iubite de tânărul teolog Silviu Iovan de la Cluj a fost *Urmarea lui Hristos* (*Imitatio Christi*), cartea devoțiunii moderne sau Filocalia latină, pe care o dăruia celor mai apropiați ca semn de prietenie duhovnicească.

[47] Episcop Ioan Bălan. *Les martyrs de l'Eucharistie dans l'Eglise Roumaine Unie*, Tunis, 1931, Tip. Weher & Co., o retipărire a comunicării susținute la Congresul Eucharistic de la Carthagena (1930); Nicolae Pura (1913-1981), rector al Academiei Teologice Unite din Cluj și canonic, *Acela pe care nu-l știți (despre Cristos, real prezent în Euharistie)*, 1943; *Sfânta Liturghie*, 1943; *Pâinea vieții*, 1943, prefață: „Azi ca întotdeauna, centrul vieții creștine nu este și nu poate fi altul decât Sf. Euharistie"; capodopera lirică *Simfonia Mariei*, 1951.

[48] Anton Rus, *Influența paradigmei devoționale latine asupra religiozității populare greco-catolice (1918-1948)*, în «Annales Universitatis Apulensis. Series Historica», Categ CNCSIS C, vol. nr. 6/1, Alba Iulia, 2002, pp. 219-225, disponibil pe: http://istorie.uab.ro/publicatii/colectia_auash/annales_6/27.pdf

[49] Eugeniu Potoran, ,,Bunul Păstor" Înalt Presfinția Sa Dr. Valeriu Traian Frențiu, SCRIERE OMAGIALA CU O PREFATA DE P.S. SA EPISCOPUL Dr. IOAN SUCIU, TIP. ,'LUCEAFARUL" ZALAU, Edit. Don-Star, Galați, 1947, p. 13, nota 127: „Asociația preoților adoratori a fost aprobată întâia dată de Episcopul Valeriu Traian Frențiu, în 25 iulie 1915. Episcopul s-a străduit să o încetățenească în toate eparhiile mitropoliei. Ea urmărea întărirea vieții sufleteşti prin cultul Sf. Împărtăşanii. Tot Valeriu Traian Frențiu pare să fi fost întâiul arhiereu care, l-a îndemnul Papei Pius al X-lea, a promovat „apropierea deasă" de Sf. Împărtăşanie sau cuminecarea zilnică. De aceea stăruia printre preoți pentru celebrarea zilnică a Sf. Liturghii".

[50] *La divine eucharistie - 4e série : L'eucharistie et la perfection envisagée dans la vie religieuse*, Desclée de Brouwer, 1927; *Adorer en esprit et en vérité. Méditations pour l'adoration du Très Saint Sacrement. Extraits des prédications,* Paris, François-Xavier de Guibert, coll. « Religion », 2009, 299 p; André Guitton, *L'Apôtre de l'Eucharistie : Biographie de*

Maramureș și Banat, în special cei doi sfinți francezi, mistici euharistici, Jean Baptiste Marie de Vianney, păstorul din Ars (1786-1859), și Pierre Julian Eymard (1811-1868). Contextul local bihorean și cel regional transilvănean, cuprindea în parte temele abordate pe linie teologică ortodoxă dar și de deschidere ecumenică duhovnicească de tânărul Iovan în jurul anului 1946, adică puțin înainte de instalarea regimului comunist în România.

Cu alte cuvinte, Părintele Ioan Iovan, considerat un corespondent autohton al acestui sfânt euharistic din ortodoxia rusească numit Ioan din Kronstadt, nu l-a imitat *în chip* mimetic după ce a făcut cunoștință cu figura sa luminoasă și lucrarea sa intensă de cuprindere euharistică și filantropică a poporului lui Dumnezeu ci mai degrabă el a constituit o confirmare majoră și relativ recentă a unei întregi tradiții ocultate și preschimbate la un moment dat în istorie pe care el însuși a redescoperit-o teoretic și practic, pe cont propriu, într-un context local favorabil din mai multe motive pe care nu le putem epuiza aici. «Viața în Hristos» a lui Ioan Iovan nu s-a scris ca un jurnal pastoral riguros[51], nici ca un florilegiu de meditații duhovnicești, ca *în cazul păstorului din Kronstadt,* ci s-a scris cu lacrimi și lanțuri, cu sudori și sânge și pătimiri mai ales în temnițele comuniste[52]. Deși este evidentă o anume asemănare a chipurilor celor doi

saint Pierre-Julien Eymard, Bruyères-le-Châtel, Éditions Nouvelle Cité. (éd. revue et augmentée), coll. « Spiritualité », 2012, 384 p; André Guitton, *Les Religieux du Saint-Sacrement et la Grande Guerre,* Éditions Nouvelle Cité, 2017; Edmond Tenaillon, *Le Révérend Père Pierre-Julien Eymard, documents sur sa vie et ses vertus*, Hachette Livre BNF, coll. « Histoire », 2018, 398 p.

[51] P. Jean de Cronstadt, *MA VIE EN CHRIST ou Instants de recueillement spirituel et de contemplation, de pieuse méditation, de purification de l'âme, et de paix en Dieu. Extraits du journal de JEAN ILYITCH SERGIEFF de la Cathédrale S. André, à Cronstadt, Russie*, Traduction française avec Présentation par le P. Louis-Albert LASSUS, o.p., Ouvrage réalisé avec le concours de la Fraternité Orthodoxe en France, SPIRITUALITÉ ORIENTALE, n° 27, Abbaye de Bellefontaine, 1978, L'édition originale en russe a paru sous le titre «MOYA JYZNE VO HRISTE», à la Librairie A.D. Stoupia, Moscou, 1894 • La traduction anglaise «MY LIFE IN CHRIST», réalisée par E.E. Goulaeff, de St. Petersburg, a été publiée par Cassel and Co., London 1897.

[52] Jan Nicolae, *Marea metanie și pravila catacombelor: Rânduiala de rugăciune a Părintelui duhovnic Ioan Iovan (1922-2008) în temnițele comuniste*, în Rugăciunea și Treimea Sfinților Isihaști, simpozion teologic internațional, Oradea, 16-17 iunie 2022.

Ioani euharistici ca două picături iconice de rouă, Părintele Ioan Iovan avea profilul său, farmecul său personal, un fel de fervoare patetică dar și un firesc uimitor, o naturalețe strălucitoare, niște ochi vii supraluminoși, o privire pătrunzătoare, o maturitate copilăroasă fără emfază sau poze impunătoare, o fermitate radicală împotriva păcatului și o disponibilitate totală și părintească pentru confratele său păcătos, rănit, pentru poporul orbecăind în întuneric și neiubit de conducătorii săi. Ar merita ca acest exercițiu de comparare[53] a celor doi să fie dus până la capăt cu cărțile pe masă, cu viețile puse în oglindă, ca să vedem și să înțelegem mai bine modul cum lucrează Dumnezeu prin sfinți în istorie: prin Ioan din Kronstadt profețește căderea imperiului rus, războiul civil, risipirea prin lume *a inteli-ghentsiei* ruse, venirea anarhiei bolșevice și regăsirea Bisericii ca cetate de salvare și a Liturghiei ca loc al libertății eshatologice a omului, iar prin Ioan Iovan se dă un răspuns profetic, radical, împotriva falsificării vieții în comunism și a compromisului cu autoritățile ateiste de dragul puterii lumești în pofida tradiției de demnitate martirică a credinței Bisericii[54].

Pe de altă parte, canonizarea Părintelui Ioan din Kronstadt (1829-1908), cel mai important sfânt al ortodoxiei ruse din secolul XX, a fost un proces de durată în care a fost implicată tocmai diaspora, proclamarea fiind făcută de Biserica Ortodoxă Rusă din afara frontierelor (ROCOR) în anul 1964, pe când Părintele Ioan Iovan ieșea din temnița Aiudului, prin râvna Sfântului Ioan Maximovici (1896-1966), și recunoscută doar în anul 1990 de Patriarhia Moscovei, ca un efect bisericesc al așa-numitei *perestroika*. De altfel, și la noi tot diaspora a fost mai deschisă tipului de misiune împlinită de Părintele Ioan Iovan fiind respectat ca un model teologic de demnitate *mărturisitoare*[55].

---

[53] Jan Nicolae, *Îndrăznirea euharistică de la Sf. Ioan de Kronstadt la Părintele Ioan Iovan*, conferință susținută la hramul Centrului cultural-catehetic Sf. Ioan de Kronstadt, 22 decembrie 2014, Alba Iulia.

[54] Preot Ioan Iovan, *A fost frumos la Gherla!*, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, ediția a II-a, ediție îngrijită de Vasile Manea, 2009.

[55] Jan Nicolae, *Diaspora eucaristica*, ISSTA 2022; IPS Serafim Joantă, Părintele Ioan Iovan, în *Sfinții printre noi: de la Paisie Olaru la Rafail Noica. Duhovnici pe care i-am cunoscut*, Edit. Doxologia, Iași, 2015.

4. Teza de licență, dovadă a vocației euharistice iovaniene și document al renașterii euharistice românești

Lucrarea de licență a teologului Silviu Iovan a fost editată la Alba Iulia în anul 1996 după ce mânăstirea Nașterea Maicii Domnului de la Recea de Mureș, ctitoria de maturitate a Părintelui Ioan Iovan și a uceniței sale, maica Cristina Chichernea (n. 1934), începuse să înflorească primind numeroase grupuri de pelerini din țară și din străinătate iar duhovnicul își reluase lucrarea sa euharistică și călăuzitoare obișnuită, s-a redeschis în parte controversa[56] legată de tema cuminecării frecvente[57] din lumea monahală românească din anii 50 și atunci pentru a proba fundamentele practicii iovaniene a apărut ideia tipăririi și, probabil, și pentru a risipi neîncrederea. *Î*n orice caz, este cert că această carte a fost editată în pripă la Alba Iulia cu anumite precauții, fără precizarea explicită a editurii și a anului editării, dar cu un cuvânt introductiv de binecuvântare al episcopului Andrei Andreicuț, echilibrat și realist, și cu o recomandare generoasă din partea Părintelui profesor Ilie Moldovan, decanul de atunci al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cetatea Unirii, garantul teologic al acestei întreprinderi cutezătoare. Episcopul Andrei își făcea o datorie de onoare față de slujitorul râvnitor, de omul duhovniceasc lipsit de compromisuri și ctitorul duhovnicesc al mânăstirii celei noi de la Tg. Mureș, pe care l-a chemat să împlânte un țărușul ortodox românesc în Transilvania natală după căderea regimului comunist, dar nu uita să-și afirme clar sprijinul pentru frecventa cuminecare practicată și încurajată în mânăstire și eparhie: „Părintele Ioan este

[56] Mihaela Luchian, *Mânăstirea Vladimirești*, cap. IV. 6. *Grupări monahale în România primului deceniu comunist în disputa desei împărtășiri,* pp. 196-207.

[57] Ion Marian Croitoru, *Deasa sau rara participare a credincioșilor la Dumneziasca Împărtășanie?*, în Marius Vasileanu, George Enache, Ion Marian Croitoru, *Părintele Ioan Iovan între oglinzi paralele*, București, Edit. Lumea Credinței, 2019, pp. 99-170; Jan Nicolae, *«Potirul este viața mea!». Părintele Ioan Iovan Cuminecătorul. Euharistie și martiriu în viața unui preot român în închisorile comuniste*, în Altarul Reîntregirii XIX/2014, Suppl_1, pp. 327-358; Jan Nicolae, *Locuri euharistice ale memoriei. Chipuri iconice ale martiriului și celebrarea credinței în temnițele comuniste: Părintele Ioan Iovan*, în Radu Preda, Ion Vicovan (editori), Martiru și memorie din România comunistă. Acta Simpozionului internațional „Dumitru Stăniloae" 2017, Iași, Edit. Polirom, pp. 308-341.

un duhovnic cu echilibru și cu dreaptă judecată, deși i se reproșează că administrează Sfânta Împărtășanie cu prea mare larghețe. Eu voi spune că Părintele Ioan făcând acest lucru nu iese din cadrele ortodoxiei ci încearcă să corijeze o meteahnă pătrunsă în multe din parohiile noastre: rara spovedanie și împărtășire a credincioșilor. Se ajunge de multe ori la situația aberantă ca la o liturghie să nu se cuminece nimeni. Este limpede că în Biserica primară se cumineca întreafa obște ca participa la liturghie, mai puțin cei ce se aflau sub canon"[58]. Practic, Episcopul Andrei profită de ocazie, pragmatic, nu doar să susțină larghețea euharistică a mult încercatului și hulitului Părinte Ioan Iovan ci să tragă un semnal de alarmă legat de indiferența sacramentală (Spovedanie și Împărtășanie) și necuminecare ca stare deplorabilă și intolerabilă de normalitate liturgică din comunitățile ortodoxe românești. Pragmatic și realist, episcopul Andrei, cel care-l chemase pe Părintele Ioan Iovan să se lase la vatră în Transilvania natală și care-i aprecia «misiunea rodnică de la mânăstirea Recea de Mureș», desfășurată cu «entuziasm și dăruire sacredotală», *îi aprobă și legitimează lucrarea intuind corect că teza de licență const*ituie tocmai documentul vocației sale euharistice: „Citeam într-o carte de spiritualitate că pentru a-i determina pe oameni să ajungă la o anumită măsură duhovnicească trebuie să le fixezi o țintă mai înaltă. Precum vânătorul *țintește cu arcul mai sus, pentru a lovi jos, tot așa și exigența duhovnicească trebuie să pretindă mult, pentru a se realiza puțin. Așa face Părintele Ioan: stăruiește cu timp și fără timp pentru Sfânta Împărtășanie, ca rezultatul să fie o viață sacramentală normală. Preocupările acestea le are din tinerețe, de atunci de când și-a intitulat teza de licență* «Sfânta Împărtășanie - calea desăvârșirii creștine». Noi îi dăm binecuvântarea și sfatul să o publice măcar acum la bătrânețe"[59]. Cu alte cuvinte, episcopul Andrei a intuit corect că această teză de licență reprezintă un document teologic valoros care odată publicat va tempera valul de neîncredere și împotrivire nemeritat de Părintele Ioan pe care episcopul Andrei îl încadrează între duhovnicii cu simțul discernământului (diacritic), slujitor mărturisitor și intransigent.

---

[58] Andrei (Andreicuț), Episcopul Alba Iuliei, *Dreapta Judecată*, cuvânt de binecuvântare la Arhimandritul Ioan Iovan, *Sfânta Împărtășanie, calea desăvârșirii creștine*, Alba Iulia, Edit. Episcopia Ortodoxă a Alba Iuliei, 1996, p. 5.

[59] *Ibidem*, pp. 5-6.

Mesajul Părintelui profesor Ilie Moldovan, el însuși un teolog euharistic veritabil în orizont etnoteologic[60], suprinde în chip memorabil evidenta îndrăznire a gestului editorial care este menit să pună în lumină valoarea meditației teologice a tânărului Iovan de acum 50 de ani, probată prin încercările pătimite sub regimul ateist, și vocația sa preoțească autentică hrănită din miracolul euharistic, întemeiată pe credința și pe viața euharistică a Bisericii, poartă și arvună a Împărăției eshatologice: „Tipărirea unei teze de licență în Teologie, elaborată cu 50 de ani în urmă, este pentru oricine, fără îndoială, un act de vădită cutezanță. Și totuși: precum aurul se lămurește în foc, valoarea unei meditații teologice autentice se verifică în timp. Teza de față a fost și a rămas un mesaj: vocația preoțească a PreaCuviosului Părinte Ioan Iovan, duhovnicul Mânăstirii Nașterea Maicii Domnului de la Recea. Pe măsura ce a înaintat pe drumul spinos dar împărătesc al nevoințelor monahale, precum a acceptat să suporte cu luciditate caznele persecuției ateiste, a înțeles tot mai mult că obiectivul studiului la care s-a angajat în vremea ucenicie, adică Sfânta Euharistie, este o cerească realitate, descoperită pentru cei care au ochii Duhului, într-o sfântă slujbă. Teza PreaCuvioșiei Sale pune în lumină ceea ce credem și mărturisim că la Sfântul Altar, atunci când se slujește dumnezeiasca Liturghie, se petrece o minune înfricoșată, minunea prefacerii în prezența reală a Mântuitorului veșnic viu. Aceasta este minunea euharistică, aceasta este credința euharistică, viața euharistică, aceasta este poarta Împărăției cerului și a existenței celei veșnice."[61]

Părintele Ilie Moldovan, în stilul său teologic inconfundabil de profet al vieții, îl include pe autorul cărții și pe cei asmenea lui între cei care și-au asumat eroismul sincerității și au împlinit exigențele morale ale împărtășirii/canonul moral cu prețul vieții în contextul cumplitului veac XX: „Ce poate să ne facă mai buni și mai drepți, să ne readucă pe calea plină de lumină a sfințeniei și a desăvârșirii în acest veac al marilor prăbușiri morale și spirituale, se întreabă auto-

---

[60] Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *În Hristos și în Biserică: Iubirea euharistică generatoare de viață și destin românesc*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, colecția Logos și Symbol, seria Ethnos, 2012, 395 p.

[61] Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, Cuvânt de recomandare a volumului Arhimandritul Ioan Iovan, *Sfânta Împărtășanie, calea desăvârșirii creștine*, Alba Iulia, Edit. Episcopiei Ortodoxe a Alba Iuliei, 1996, coperta a IV-a.

rul acestei cărți. Desigur, răspunsul nu-l primesc decât cei care au eroismul sincerității și-L iubesc pe Hristos mai presus de orice pe P*ământ*, fie că sunt monahi, fie că sunt mireni: «Gustați și vedeți că bun este Domnul!» Exigența morală pentru această împărtășire este și ea, așadar, pe măsură: nu se dobândește decât cu prețul vieții."[62]

De altfel, aprecierea de care se bucurau Părintele Ioan și maica Cristina în anii 90 s-a transformat într-o colaborare academică în acea perioadă romantică de început a învățământului teologic universitar bălgrădean[63], Părintele Ioan Iovan fiind invitat ca duhovnic *să suplinească disciplinele* Spiritualitate, Pastorală și Omiletică în perioada 1991-1993 având o comunicare exemplară cu studenții în acest univers al Teologiei practice, aureolată de calitatea sa de mărturisitor și martor al catacombelor comuniste. Cartea licenței sale a devenit un soi de carte de vizită și o fundamentare teoretică a lucrării sale pastorale de o viață întreagă. Nu se cuvine să criticăm noi calitatea actului editorial din 1996 *căci nu cunoaștem toate ci*rcumstanțele de atunci dar dată fiind calitatea sa de document teologic valoros ar merita o ediție critică, științifică, cu un studiu introductiv serios și cu o revedere a textului după versiunea originală păstrată în Muzeul mânăstirii Recea, acolo unde stă la loc de cinste alături de veșmintele și cărțile episcopului martir Nicole Popovici, mentorul și ocrotitorul său, și de obiectele moștenite de la episcopul Nicolae Colan. Această imagine de muzeu ne poate ajuta să înțelegem că această lucrare de licență cinstită, serioasă, nu poate fi înțeleasă decât ca un rod al ambientului teologic clujean din anii 40 ai veacului trecut și al unei alegeri fericite, inspirate, a omului destoinic și potrivit pentru această temă: „Este cert că absolventul de teologie Silviu Iovan a ales să realizeze o lucrare de

---

[62] *Ibidem*.

[63] Alin Albu, *Teologie și cultură la Alba Iulia. 20 de ani de învățământ teologic universitar*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2011, p. 32; p. 45; p. 47; p. 48: fotografie Arhim. Ioan Iovan de la Recea în mijlocul studenților teologi; Maica Cristina Stavrofora (Chichernea), *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului" – Recea de Mureș*, Tg. Mureș, 2010, pp. 101-102: „Împreună cu Maica Stareță Cristina ne-am implicat și în activitatea educativă, susținând timp de câțiva ani cursuri și seminarii la Facultatea de Teologie-Asistență Socială din tânăra Universitate de Stat din Alba Iulia și conferențiind pe diverse teme teologice în numeroase orașe, comune și sate, precum și la «Universitatea de vară» organizată cu binecuvântarea ÎPS Andrei, începând cu anul 1995, sub patronajul Episcopului martir dr. Nicolae Popovici".

licență în acord cu preocupările lui cele mai profunde; alcătuirea ei a răspuns unui interes care s-a născut în anii formării sale și l-a urmărit apoi toată viața. Orientarea lui către acest subiect a pornit însă nu atât dintr-un interes teoretic, cât dintr-o preocupare spirituală concretă și ea trebuie văzută dincolo de obligația propunerii unei teze pentru a absolvi studiile universitare"[64]. Îndemnul Părintelui Florea Mureșanu din tinerețe a devenit crezul/canonul euharistic de-o viață al Părintelui Ioan Iovan.

Împărtășirea frecventă nu a constituit o temă reală în teologia ortodoxă românească decât odată cu această teză de licență a teologului Silviu Iovan care a dorit aprofundarea ei la nivelul unei teze de doctorat „Euharistia și viața mistică a Bisericii", sub îndrumarea Părintelui profesor Dumitru Stăniloae și la recomandarea episcopului Nicolae Popovici. Se pare că în acest interval de un an între susținerea licenței și după intrarea la doctorat, an în care tânărul licențiat a lucrat ca profesor de Religie la cele mai bune școli ale Clujului, a intrat la Facultatea de Drept și a cultivat un dialog consecvent cu episcopul martir Ioan Suciu, a demarat cercetarea doctorală prezentând câteva lucrări, s-a hotărât sub impulsul Părintelui Arsenie Boca care i-a trimis o scrisoare-mesaj prin Aspazia Oțel Petrescu să se călugărească și să meargă duhovnic la mânăstirea Vladimirești: „Obținând licența în Teologie, cu distincție, și absolvind Seminarul Pedagogic Universitar de doi ani la Cluj, am primit cea mai bună catedră de profesor de religie, la Liceul Gheorghe Barițiu și la Liceul Comercial de fete. În același an, m-am înscris șa doctorat, la catedra de Dogmatică a părintelui Dumitru Stăniloae. Am urmat cursurile de doctorat timp de un an, perioadă în care am susținut câteva lucrări și, în paralel, am studiat Dreptul la facultatea din Cluj. (...). În 1947, am întrerupt studiile de doctorat și am intrat în viața monahală, care mă atrăgea prin modul de trăire sufletească, prin apriperea mai dircetă și mai intimă cu Hristos, având ca exemplu și viața duhovnicească de la Mănăstirea Brâncoveanu (Sâmbăta de Sus). Acolo, în frumusețea nemărginită a naturii, în mijlocul acelui altar divin, am simțit primii fiori ai chemării spre o trăire mai înaltă și totală. Acolo, între călugări, departe

---

[64] Mihaela Luchian, *Mânăstirea Vladimirești*, cap. IV. 5. *Sursele precupărilor legate de Taina Euharistiei ale preotului Ioan Iovan*, p. 191; pp. 186-196.

de tumultul lumii cu grijile și preocupărule ei materiale și frivole, văzând viața lor curată, discutând și cu renumitul părinte Arsenie Boca, mi-am rotunjit gândul intrării în viața călugărească, pecetlui și de citirea cărții Urmarea lui Hristos a lui Toma de Kempis”[65].

Așadar, Silviu Iovan a renunțat la cariera academică ori administrativă care se profila la Cluj dar și la doctoratul de la București pentru idealul său monahal și a fost luat în primire și dus la Vladimirești chiar din casa îndrumătorului de doctorat, Părintele Stăniloae de la București. Atunci când a ajuns slujitor la Vladimirești, în anul 1947, tânărul ieromonah Ioan Iovan (**foto 3**) urmase cursurile Academiei de Teologie din Cluj (1942-1946) în cea mai mare parte în perioada horthystă, își dăduse examenul de licență la Sibiu, după care a mers la mânăstirea Sâmbăta, nu înainte de a trimite o telegramă prin care să le mulțumească părinților săi pentru susținere. Teza sa de licență, „Sfânta Împărtășanie, calea desăvârșirii creștine”, a fost elaborată sub îndrumarea preotului profesor Florea Mureșan (1907-1963), și a fost susținută la Academia Andreiana din Sibiu, la Catedra de Morală a profesorului Nicolae Mladin (1914-1986), ulterior mitropolit al Ardealului. Părintele îndrumător Florea Mureșanu, o figură cu structură misionară prin excelență și angajat în viața culturală și politică a cetății, a cultivat un duh irenic al unui ecumenism duhovnicesc, lipsit de stridențele confesionalismului fiind membru al unui grup de elită al dialogului dintre ortodocși și greco-catolici oglindit în revista clujeană „Viața creștină”[66].

Chiar dacă a luat calea monahismului, tânărul Iovan a rămas preocupat de mistica euharistică pe parcursul întregii vieți nu atât din punct de vedere teoretic cât mai ales ca opțiune pastorală și cău-

[65] Monahia Cristina Stavrofora (Chichernea), *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului” – Recea de Mureș*, Tg. Mureș, 2010, pp. 16-17.

[66] Florea Mureșanu, protopop ortodox al Clujului; Păr. Vasile Chindriș, preot unit, redactor responsabil al Vieții creștine, Dulce și plăcut este a trăi frații împreună” (Ps. 133,1), în Viața creștină anul XII, nr. 5, Cluj, 30 iunie 1946, p. 1: La fiecare serviciu religios public, preotul ortodox și unit spune: „Pentru unirea tuturor, Domnului să ne rugăm”; iar poporul credincios raspunde, Doamne miluiește-ne”; I. Agârbiceanu, Florea Mureșanu, protopop ortodox al Clujului, P.S. A. Prunduș, profesor gr.catolic de teologie, Vasile Chindriș, preot unit, redactor al Vieții creștine, Teodor Ciceu, preot al Catedralei Ortodoxe din Cluj, Unitu-te-ai cu Hristos? Iată calea!, în Viața creștină, anul XIII, nr. 33-34, Cluj, 19-26 ianuarie 1947.

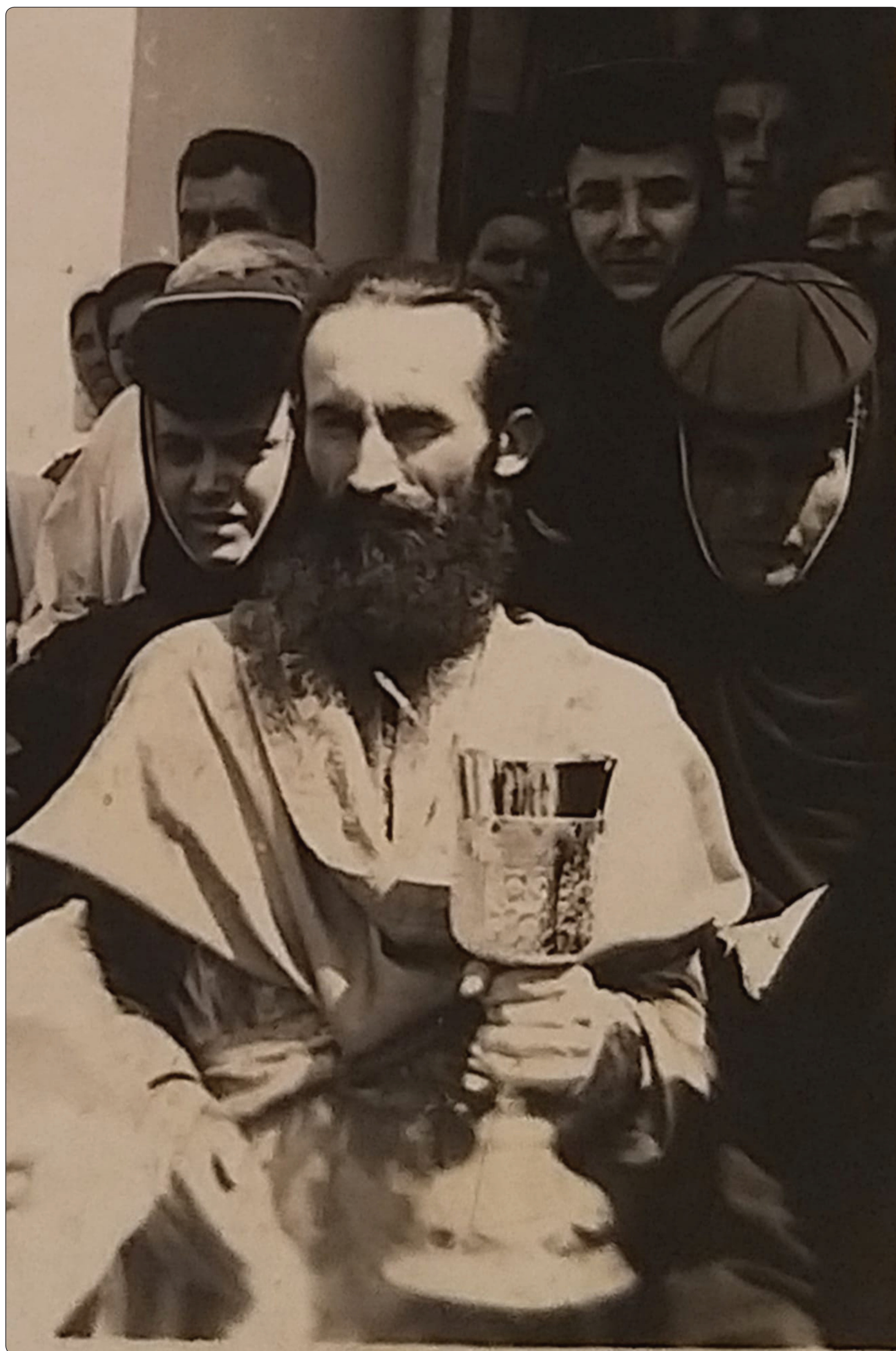


Foto 3

tare spirituală: „Viitorul duhovnic și preot slujitor Ioan Iovan era preocupat încă din anii studenției de problema împărtășaniei ca trăire deplină, sacramental-mistică în Hristos și, odată ajuns la Vladimirești, văzând numărul mare de credincioși care se adunau acolo atrași de faima mănăstirii, a înțeles că poate să facă o lucrare misionară mai puternică, care să depășească preocupările personale și a insuflat obștii monahale, dar și celor care veneau la Vladimirești, acest duh al trăirii intense în Hristos prin apropierea deasă de Trupul și Sângele Lui. Format în mediul universitar și spiritual transilvănean, între modelul ierarhului misionar și mărturisitor Nicolae Popovici al Oradiei și cel al harismaticului duhovnic și povățuitor Arsenie Boca, el s-a angajat în duh misionar să desțelenească formalismul liturgic și euharistic ce caracteriza viața Bisericii la acel timp”[67]. Ar mai trebui adăugat conjugarea Părintelui Florea Mureșanu la lucrarea ucenicului său ca ajutor, susținător, suplinitor și imitator devenind el însuși ucenic al ucenicului.

Părintele Ioan Iovan duce astfel mai departe lucrarea liturgică eminentă a episcopului martir Nicolae Popovici care, prin mandat apostolic, dă ucenicului său la hirotonie, în 18 decembrie 1949, un impuls/imperativ misionar, o recomandare inspirată, profetică, în care acesta se regăsește deplin până la sfârșitul vieții sale: „P.S. Nicolae, cu ochii plini de har apostolic mi s-a adresat astfel: «Iată, te pun duhovnic în acest Sfânt și Sfințitor locaș și îți poruncesc să deschizi cerul la oameni, nu să-l închizi!» Mi se pare că exact din această recomandare harică rezidă mesajul vieții euharistice, care urma să-mi caracterizeze întreaga activitate duhovnicească și pastorală”[68]. Aici este cheia maximalismului euharistic și penitențial al primilor 7 ani de slujire ortodoxă chenotică ai Părintelui Ioan Iovan întemeiată pe mandatul primit la hirotonie și reconfirmat deplin de episcopul Nicolae Popovici în surghiun: „După un timp, cu multă precauție și cu multă greutate, l-am vizitat pe P.S. Nicolae, aflat în surghiun la Mănăstirea Cheia – Prahova. Descăunarea sa forțată s-a datorat atitudinii ferme avute față de măsurile antireligioase impuse de regimul comunist. În timpul discuțiilor purtate atunci, mi-a spus la un moment dat, cu

[67] Mihaela Luchian, *Mânăstirea Vladimirești*, p. 186.

[68] Maica Cristina Stavrofora (Chichernea), *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului” – Recea de Mureș*, Tg. Mureș, 2010, p. 22.

smerenie și cu cucernicie, că trăirea conținutului tezei mele de licență se va putea vedea în frecvența soborului și a închinătorilor la Sfânta Împărtășanie. La care i-am răspuns bucuros: «Cheia acestei răspândiri mi-ați dat-o Prea Sfinția Voastră la hirotonire», referindu-mă la porunca ce-mi fusese dată de «a deschide cerul la oameni»"[69].

Deloc întâmplător, această teză de licență este pomenită cu respect în cel mai amplu studiu[70] dedicat temei împărtășirii necontenite, deși nu este pus în valoare întreg filonul teologic de care ea ține organic: „Ioan Silviu Iovan absolvise teologia cu o teză de licență remarcabilă intitulată Sfânta Împărtășanie, calea desăvârșirii creștine (recent publicată, însă fără precizarea editurii și a anului, cu un cuvânt înainte al ÎPS Andrei al Alba Iuliei și o recomandare elogioasă a pr. prof. Ilie Moldovan), în care trata sistematic atât aspectul obiectiv al Euharistiei – centru al cultului creștin -, cât și pe cel subiectiv al rolului Euharistiei în viața ascetică și mistică a sfinților și în procesul desăvârșirii, într-un susținut efort de a corela viața mistică individual-monahală și cea sacramental-liturgică în lumina Sfintei Euharistii – taină a supremei uniri cu Hristos în viața mistică"[71].

Concluzii

Lucrarea Părintelui Ioan Iovan, menită să depășească formalismul liturgic, a început în ambientul teologic al Clujului (1942-1946) și a continuat consecvent, la măsurile posibile, la mânăstirea Vladimirești (1947-1955), în temnițele comuniste (1955-1964), în clandestinitate (1964-1979), la mânăstirile Cernica și Plumbuita (1979-1991) și apoi la mânăstirea Recea de Mureș (1991-2008).

Analizând teza sa de licență, structura și bibliografia, vom constata că în prima jumătate a veacului XX s-au copt la noi lucrurile pentru începutul unei renașteri euharistice, la măsura spațiului nostru religios, la două vreacuri după disputa colivarilor athoniți (sec.

[69] Maica Cristina Stavrofora (Chichernea), *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului" –Recea de Mureș*, Tg. Mureș, 2010, p. 22.

[70] Diac. Ioan Ică jr., *Împărtășirea continuă pro și contra – o discuție perenă și lecțiile ei,* studiu introductiv la „Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse – mărturiile Tradiției", Sibiu, Edit. Deisis, 2006, pp. 81-82.

[71] *Ibidem*, p. 81.

XVIII-XIX) și la un veac după cea promovată de Sf. Ioan de Kronstadt în ortodoxia rusească. Tânărul teolog Iovan a fost contemporan și a beneficiat de reîntoarcerea misticii în învățământul universitar teologic românesc prin Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae și Nicolae Mladin dar și a recuperării comentariului liturgic mistagogic bizantin al lui Nicolae Cabasila prin eforturile liturghistului român Ene Braniște, după ce mai înainte fusese pusă în circulație prin truda Părintelui Teodor Bodogae[72] cartea aceluiași umanist bizantin despre „Viața în Hristos" a cărei pecete puternică se vede în lucrarea lui Silviu Iovan. Această teză de licență în Teologie reprezintă o încercare de regăsire a ethosului euharistic[73] al Bisericii primare și, în același timp, începutul nevoinței euharistice a tânărului Iovan, o *„eluptare"* pentru desăvârșire, folosind un termen de epocă preferat care nu este altceva decât traducerea termenului german „erk◎mpfen", redat prin termenul românesc de cucerire.

Pătrunzând subtilitatea mistică a Euharistiei, Taina tainelor, și descriind iubirea euharistică ca pâlnie a harului divin, conform propriei mărturisiri de maturitate, redăm și noi un fragment concludent din teza sa de licență prin care Părintele Ioan Iovan considera că se identifică, în memoriile sale, integralitatea trăirii vieții în Hristos: „... Prin dragoste, harul divin devine tot mai actual, și simțit de noi în viață, prin ea sesizăm tot mai mult prezența lucrativă a lui Hristos în noi. Sentimentul prezenței lui Hristos în sufletul nostru, prin harul împropriat prin Sfintele Taine, ajunge cu atât mai covârșitor, cu cât și dragostea noastră față de Hristos e mai mare.

Creștinul, care s-a învrednicit a crește prin har la un stadiu de desăvârșire maximum posibil în această viață, începe să viețuiască cu exclusivitate sub acțiunea harului divin și devine tot mai conștient

---

[72] N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. Teodor Bodogae, 1946.

[73] Predrag Bukovec, *Die frühchristliche Eucharistie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2023, 575 p. ; Părintele Ioan Iovan, în Monahia Cristina Stavrofora (Chichernea), *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului" - Recea de Mureș*, 2010, p. 23: „Numărul mare de credincioși care vizitau Mănăstirea Vladimirești se explica prin dorința credincioșilor de revenirea la practicarea unei trăiri mai directe și mai intense cu Hristos Euharistic. Lucrarea euharistică din acele momente tulburi a fost un reviriment care, prin răspândirea sa, a zguduit o mentalitate ce căpătase o formă de delăsare față de adevărata tradiție creștin-ortodoxă ce recomandă o împărtășirea deasă, așa cum s-a practicat în primele opt secole ale creștinismului".

de acest fapt. «Prin dragostea nemăsurată de care este stăpânit sufletul său, el trăiește acum în mod tot mai real conștiința prezenței lui Hristos în el și a harului lucrativ. De altfel, conștiința prezenței lui Hristos e un imperativ pentru toți urcătorii pe scara desăvârșirii lui Hristos. Am spus că, prin dragoste, Hristos se face tot mai mult simțit, Suntem prea neputincioși ca să apreciem, după cuviință, virtutea aceasta a dragostei. Ea este puntea de legătură între cer și pământ. Din dragoste a luta Hristos chipul robului și ne-a mântuti pe noi, cei păcătoși, și tot dragostea este aceea care se face pâlnia harului divin, ca acesta să se coboare în sufletele noastre. Dragostea unește pe omul cel desăvârșit cu Hristos și-l îndumnezeiește. Cel care se unește, în dragoste, cu Hristos, nu mai duce o viață comună, ci trăiește după modelul divin arătat nouă de Hristos, trăiește cu desăvârșire în Hristos. Pentru puterea ei, dragostea a fost prețuită și lăudată de toți creștinii de la Hristos încoace. În afară de Sfântul Apostol Pavel, care în cap. 13 din Epistola 1 către Corinteni, închinat dragostei, conturează desăvârșita ei larghețe, toți Sfinții Părinți și trăitorii în Hristos au socotit-o ca o coroană a turor celorlalte virtuți. Desigur, creștinul care a ajuns la conștiința prezenței harice a lui Hristos în el, iubește într-un stil cu totul paulin, el nu se mărginește a-l iubi numia pe Dumnezeul treimic, ci prin și pentru Hristos, iubește și pe aproapele, întrucât știe că și acesta, ca și el, este un mădular al lui Hristos. Prin dragoste, harul divin umple de duh și celelalte virtuți surori, credința și nădejdea, făcând pe creștin capabil de și mai mult spor pe calea desăvârșirii...»"[74].

Și dacă Părintele Ioan Iovan a ales din lucrarea de tinerețe a lui Silviu Iovan acest pasaj consistent, eu am ales din vistieria acestuia locul cel mai potrivit pentru păstoriții săi, pentru oile turmei sale euharistice: „Pe măsura colaborării noastre cu harul divin și a adâncirii în viața lui Hristos «creștem întru toate în Hristos. El ia din ce în ce mai deplin chip în ființa noastră. Astfel se ajunge la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos» (Efeseni 4, 13-15). Idealul este acesta «să înfățișăm pe tot omul desăvârșit în Iisus

---

[74] Monahia Cristina Stavrofora (Chichernea), *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului" – Recea de Mureș,* Tg. Mureș, 2010, pp. 17-18. Aceast pasaj memorabil corespunde întocmai Arhimandrit Ioan Iovan, *Sfânta Împărtăîșanie, calea desăvârșirii creștine*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 1996, pp. 103-104.

Hristos» (Coloseni 1, 28), adică fiecare să asimileze în ființa sa toate puterile sfințitoare ce i le comunică, în mod haric, Hristos, în măsura capacității sale, să-și împletească haina personalității din firele de aur ale sfințeniei lui Hristos."[75]

[75] Arhim. Ioan Iovan, *Sfânta Împărtășanie, calea desăvârșirii creștine*, p. 102. Autorul ilustrează acest gând minunat printr-un citat valoros din Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, p. 140: „Desăvârșirea creștină constă în desăvârșirea unității mistice de viață în Hristos până la asemănarea cu Hristos, când prezența lui Hristos în om e sensibilă nu numai pentru cel desăvârșit ci și pentru cei ce vin în legătură cu el".

Puterea vindecătoare a rugăciunii

Prof. Univ. Dr. Mircea Gelu BUTA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Deși orgolioasa medicină modernă trăiește cu convingerea că doar ea poate fi salvatoarea noastră, bioeticienii încearcă să susțină un fel de pluralism al sistemelor de sănătate, pentru ca toată lumea să se simtă *„ca acasă"*. Cu alte cuvinte, este vorba de neutralitate în luarea unor decizii, asupra cărora există puncte de vedere morale și metafizice diferite. În acest context, bioeticienii creștini se întreabă dacă valorile lor morale și metafizice pot să fie atașate la știință și tehnologie, imaginând o medicină care să lase deschisă posibilitatea miracolelor, unde modelul terapeutic de medicină bio-psiho-socială și spirituală face trimitere la realitatea integratoare a Sfinților Părinți, care iau în considerare intervenția divină în actul medical.

M-am întrebat deseori câți medici oncologi înțeleg cu adevărat frământările prin care trece un bolnav cu cancer sau câți cardiologi nu doar înregistrează dipsneea, ci se întreabă la ce s-o fi gândit omul din fața lor, căruia insuficiența cardiacă îi albăstrise buzele și, probabil, este candidat la o moarte apropiată.

Dezumanizarea actului medical a fost sporită atât de tehnicizarea tot mai mare a profesiunii, cât și de convingerea că medicul este singurul stăpân, după Bunul Dumnezeu, al exercitării profesiei sale. Mulți medici nu ascultă confesiunile celor care li se încredințează, neglijând părerile pe care înșiși bolnavii le au față de boala lor. Baza practicii medicale a devenit, astăzi, prescrierea unor investigații stan-

dard, iar de aici până la atingerea unor situații absurde nu mai e decât un pas. Mă gândesc câtă dreptate avea ilustrul clinician Dominic J. Corrigan atunci când afirma că *„Nefericirea celor mai mulți medici constă nu în faptul că nu știu atât cât trebuie să știe, ci în faptul că nu văd și nu ascultă totul*!"[1].

Boala aduce în viața omului o schimbare de roluri, oricare ar fi fost statutul său social anterior, devenind, de cele mai multe ori, dependent de ceilalți, care-l privesc ca pe un mecanism ce s-a stricat și trebuie reparat. Spitalele, azilele și alte instituții de îngrijiri se străduiesc să ofere cele mai bune servicii medicale, abordând, în special, dimensiunea fizică a bolii, uitând faptul că suferința spirituală, care însoțește boala fizică, poate fi izvorul unei dureri agonizante[2]. Această experiență este prezentată magistral de scriitorul rus Lev Tolstoi, în scurta nuvelă intitulată *„...Moartea lui Ivan Ilici"*: *„Medicul spunea* că suferințele lui fizice erau cumplite, şi era adevărat; *dar mai cumplite decât suferințele fizice erau cele spirituale, şi ăsta era chinul cel mai mare... Se întorsese pe spate şi începuse să-şi analizeze întreaga viață dintr-o perspectivă complet diferită... Se vedea pe sine, vedea tot ce trăise el şi vedea limpede că toate acestea nu erau cum ar fi trebuit, că totul era o minciună imensă, îngrozitoare, ce acoperea şi viața, şi moartea. Revelația* îi spori, îi înzeci suferințele fizice...."[3]. Iată o durere pe care medicii nu pot să o vindece și care ne duce cu gândul la Hristos, Cel care *„este doctorul sufletelor și trupurilor noastre"*.

Îngrijirea omului suferind în duh creștin

De cele mai multe ori, reflecțiile despre mărturisirea medicului creștin se referă la rolul acestuia ca agent al lui Hristos în vindecarea bolnavilor. Desigur, această perspectivă este validă prin ea însăși, dar trebuie avut în vedere aspectul fundamental al mărturisirii, adică faptul că medicul se întâlnește cu Hristos în persoana pacientului. Când mărturisim pe cei bolnavi, spune Sfânta Scriptura, o

---

[1] Dumitru Dumitrașcu, *Medicina între miracol* şi *dezamăgire*, Ed. Medicală Universitară *„Iuliu Hațieganu"*, Cluj-Napoca, 2009, p. 16.
[2] Paul Meyendorff, *Taina Sfântului Maslu*, Ed. Renașterea Cluj-Napoca, 2011, p. 18.
[3] Lev Tolstoi, *Moartea lui Ivan Ilici*, traducere în limba română L. Schidu, Ed. Humanitas, București, 2010, pp. 107-109.

facem pentru Mântuitorul Însuși: *„Adevăr vă spun, întrucât ați făcut unuia dintr'aceşti foarte mici frați ai Mei, Mie Mi-ați făcut"* (Mt. 25, 40).

Această datorie de mărturisire întru Hristos, prin bolnav, nu este un monopol al medicului, ci al întregii Biserici, care are obligația de a face legături explicite între diferitele moduri prin care îl putem mărturisi pe Hristos, adică în Biserică, prin Sfânta Scriptură și în realitate. Din această perspectivă ecleziastică, dacă bolnavii sunt o parte din trupului lui Hristos, atunci Biserica trebuie să înțeleagă nevoia de a-i vindeca, ca parte a propriului său trup și de a îngriji acest trup.

Întâlnim, uneori, și o rană a credinței, care vine de la comunitatea de iubire. Iată povestea unei familii despre moartea a doi dintre copii, diagnosticați cu Atrofie musculară spinală de tip I. Este vorba despre o boală genetică rară, cu transmitere autosomal recesivă, caracterizată prin slăbiciune și atrofie, datorită degenerescenței neuronilor motori din măduva spinării și din nucleii trunchiului cerebral. La câteva luni sau la câțiva ani de la debutul bolii, apar leziunile bulbare, fapt ce determină incapacitatea copilului de a suge sau de a înghiți, în final instalându-se insuficiența respiratorie și moartea[4]. Părinții, de confesiune protestantă, au apelat la pastorul bisericii lor, căutând ungerea și rugăciuni pentru vindecare, după cum prevede Epistola lui Iacob, fratele Domnului (Iac. 5, 13-15). Probabil, din respect pentru o cultură medicală seculară, care limitează acțiunea lui Dumnezeu, în funcție de rațiunea instrumentală, comunitatea a abandonat însă repede orice speranță la o minune. Tatăl a sesizat această *„surzenie voită"* a bisericii la suferința familiei sale, bănuind-o că a acceptat, în mare măsură, ateismul funcțional și metodologic al îngrijirilor medicale moderne, însușindu-și în mod necritic concepția lumii medicale despre boală și tratament, prin abandonul unui element central al Bisericii lui Hristos și a lucrării Bisericii Sale (Iac. 4, 8)[5].

Știm încă de pe vremea lui Paracelsus că *„minunea vine de la Dumnezeu"*, iar medicii și preoții adevărați sunt oameni reali, care înțeleg dimenisunea bio-psiho-socială și spirituală a suferinței. Omul din fața lor este un suflet viu, făcut dintr-o bucată de lut, peste care *„Domnul Dumnezeu le-a insuflat viață"* (Fac. 2, 7). Fără aceaastă creație,

---

[4] Ciofu E.P., Ciofu C. *Pediatria*, Ed. Medicală, București, 2001, pp. 973-979.

[5] Jeffrey P., Bishop, *op. cit.*, pp. 319-329.

omenirea nu ar putea exista. El ne ajută să avem succes în aflarea tainelor Sale. Dar, pentru ca actul medical să fie o creație, este nevoie de o inimă curată și pură, care își poate însuși înțelepciunea. Această înțelepciune, primită de la Duhul Sfânt, este *„curată, apoi paşnică, îngăduitoare, ascultătoare, plină de milă şi de roade bune, nepărtinitoare, nefățarnică”* (Iac. 3, 17).

Bolnavul va fi privit ca persoană

Dacă cele trei dimensiuni ale ființei umane: trupul (*soma*), sufletul (*psyhikos)* şi duhul (*pneumatikos*) se referă la natura ei, adică la ceea ce avem în comun, personalitatea se referă la ceea ce fiecare om are în chip propriu, unic şi netransmisibil.

Cunoaşterea acestui principiu ne ajută:

- să vedem mai întâi bolnavul în complexitatea sa şi apoi boala care-l macină;
- să respectăm propria psihologie a celui suferind, care derivă din propria sa istorie şi modul său particular de viață.

Într-o discuție publică, purtată cu ani în urmă pe acest subiect, regretatul de pomenire Arhiepiscopul Bartolomeu Anania spunea: *„Se vorbeşte tot mai mult, în vremea noastră, de problema dezumanizării spitalelor, iar dacă aceasta este o realitate, ar trebui să vă gândiți voi, medicii, şi în special tinerii, la reumanizarea spitalelor. Eu nu am o rețetă, dar am o provocare. Dacă-mi permiteți, aş propune doar o singură soluție, schimbarea mentalității. Îndemnul meu este ca medicul să realizeze că bolnavul din fiecare pat, la care se duce, este o ființă omenească. Atunci s-ar întâlni două elemente foarte importante, rațiunea și sensibilitatea. Să nu uităm că cea mai înaltă formă de rugăciune în creştinism şi, în special, în Răsăritul creştin, în Ortodoxie, prin mişcarea isihastă se cheamă «Rugăciunea minții în inimă». La această rugăciune completă şi mântuitoare participă ambele componente ale ființei umane, rațiunea, pe de o parte, şi sensibilitatea, pe de altă parte, creierul, pe de o parte, şi inima, pe de altă parte”*[6].

Atunci când bolnavul simte că membrii echipei medicale care-l îngrijesc îl privesc ca pe o ființă unică, îl prețuiesc pentru ceea ce el

---

[6] Bartolomeu Valeriu Anania, „Cuvânt de întâmpinare”, în Mircea Gelu Buta (coord.), *Medicii și Biserica*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, pp. 6-7.

reprezintă, considerându-l de neînlocuit, că sunt sensibili la suferința pe care i-o creează boala, la propriile lui nevoi şi le pasă de ce se va întâmpla cu el, acesta se declară extrem de mulțumit.

Roagă-te pentru cel bolnav

Există numeroase dovezi privind efectul vindecător pe care îl are rugăciunea făcută *„în Duhul lui Dumnezeu"*, adică sinceră şi plină de iubire. De altfel, Sf. Apostol Pavel, care cunoscând slăbiciunea oamenilor şi zăbăvnicia credinței lor, le recomanda creştinilor: *„Purtați-vă sarcinile unii altora"* (Gal. 6, 2). Credința are o putere atât de mare, încât unii vor reuşi să fie mântuiți prin credința altora, dovadă fiind pilda slăbănogului. Nu văzând credința sa l-a vindecat Hristos, ci pe a celor care I l-au adus (Mt. 9, 2; Mc. 2, 5; Lc. 5, 20).

Iată de ce creştinul are obligația de a se ruga lui Dumnezeu pentru a dobândi nu numai propria sa tămăduire, ci şi pe a fraților săi bolnavi, căci *„într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, dând mai multă cinste celui căruia îi lipseşte, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească deopotrivă unele pe altele, şi dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună"* (I Cor. 12, 24-26).

Prin această unire a mădularelor, lui Dumnezeu nu i se adresează doar un singur om, ci mai mulți, chiar toți, în virtutea comuniunii sfinților, care se realizează în Biserica lui Hristos prin Duhul Sfânt. Această rugăciune comunitară posedă o mare putere, pentru că este a întregului trup, care este trupul lui Hristos, în care Duhul împărtăşeşte harul care vine de la Dumnezeu Tatăl.

Rugăciunea comunitară reprezintă arta unificării prin comuniune a întregii ființe în spațiu şi timp, după asemănarea Ființei Supreme şi Veşnice, revelate ca iubire a Sfintei Treimi. De aceea, avem nevoie întotdeauna de rugăciunea altora, care, ca mijlocitori, sunt *„tot atâți îngeri pentru noi"* (D. Stăniloae). Nici un credincios nu poate scăpa de răspundere, nu poate evita *„răspunsul la chemarea celuilalt"*. De fapt, nu numai cel pentru care ne rugăm câştigă, ci şi noi suntem câştigați, iar încrederea celui din rugăciunea noastră ne obligă şi ne dă puterea să fim vrednici de ea.

O altă problemă care se ridică este cine se roagă şi cum se roagă pentru ca, depăşind mecanismul rugăciunii, creştinul să poată păşi în

altarul luminat al iubirii vindecătoare. Se roagă un fricos, cineva prins de îndoială, de remuşcări şi resentimente sau cineva care trăieşte în conştiinţa sa emoţia existenţei infinite a fiinţei divine. Iată de ce sentimentul de responsabilitate, dar şi emoţia din sufletul celui care se roagă devin factori fundamentali ai actului vindecător.

Desigur, procesul vindecării depinde şi de participarea celui aflat în suferinţă, a cărui dorinţă conştientă sau inconştientă de a chema către el pe cei ce se roagă cu inima, este evidentă. „*Rugaţi-vă pentru mine*" poate fi, iată, expresia dorinţei de vindecare, pentru că rugăciunea celorlalţi pentru noi să fie poarta de intrare pe tărâmul vindecării prin iubire.

Fără îndoială, cei ce ştiu să se roage pentru alţii sunt doctorii necunoscuţi şi vindecători ce nu-şi cunosc încă virtuţile. Pretutindeni, de-a lungul şi de-a latul lumii, prin mănăstiri, în sate sau oraşe, în case bogate sau cocioabe, în mijlocul mulţimii sau în pustietate, aceste fiinţe care se roagă cu adevărat, aceşti doctori necunoscuţi sunt şi cei care vindecă.

Iată și o rugăciune recomandată medicului creștin să o spună pentru bolnavii săi: *„În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin! Doamne, Iisuse Hristoase, Fiule şi Cuvântule al lui Dumnezeu, Cel Care întrupându-Te ai luat asupra Ta neputinţele noastre şi bolile noastre le-ai purtat, Cela Ce din marea Ta milostivire şi, ca semn al apropierii împărăţiei Tale, ai vindecat şi vindeci neîncetat mulţime de bolnavi, neputincioşi şi stăpâniţi de demoni, vino cu puterea Ta atottămăduitoare şi vindecă bolnavii care cer tămăduire, căci Tu eşti Cel Ce ai zis: fără Mine nu puteţi face nimic. Descoperă, Doamne, prin Duhul Sfânt, Mângâietorul pe Care de la Tatăl L-ai trimis în lume, pricina îmbolnăvirii robilor Tăi (numele); dă-le lor pocăinţă, linişte, răbdare şi bucurie sufletului încercat în vremea cercetării Tale. Şi mai descoperă, Doamne, robilor Tăi că Tu eşti stăpânul vieţii şi al vindecării, stăpân peste orice trup muritor şi peste orice suflet veşnic. Fă, Doamne, ca boala robilor Tăi să fie prilej de vindecare a sufletului, de mărire a credinţei, nădejdii şi dragostei. Iar mie, robului Tău, doctor al trupurilor muritoare şi slugă netrebnică, dă-mi a învăţa leacul potrivit, care nu face rău, iar bolnavilor care mă caută să le descopăr Calea spre Tine, că Tu eşti Tămăduitorul sufletelor şi al trupurilor noastre şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi-n vecii vecilor. Amin. Pentru rugăciunile Preasfintei Tale Maici şi*

ale tuturor Sfinților, Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi. Amin"[7].

Asistându-l pe omul bolnav cu gândul la Dumnezeu, spiritualitatea se îmbogățeşte, se înnobilează, pentru că în acele momente, reuşeşti să-ți limpezeşti filozofia vieții şi să-ți fortifici credința. Iată câtă dreptate avea profesorul Iuliu Hațieganu când spunea că *„medicina este ştiință şi conştiință "*, iar dacă această conştiință reprezintă şi trebuie să însemne credință, avem de-a face poate cu cea mai frumoasă definiție care s-a dat vreodată medicinei.

Concluzii

În măsura în care membrii echipei medicale caută să rămână fideli învățăturilor Sfintei Evanghelii, ei trebuie să conştientizeze faptul că orice decizie referitoare la viața sau moartea unei persoane, atinge în egală măsură şi viața semenilor cu care cel aflat în suferință se află în comuniunea realizată în Biserica lui Hristos prin Duhul Sfânt. De aceea nici un credincios nu poate scăpa de răspundere şi nu poate evita *„răspunsul la chemarea celuilalt"*, căci *„Noi toți într-un Duh ne-am botezat pentru ca să fim un singur trup… Dar Dumnezeu a întocmit astfel trupul dând mai multă cinste celui căruia îi lipseşte, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească deopotrivă unele pe altele. Şi dacă un mădular suferă toate mădularele suferă cu el."* (I Cor. 13, 24-26).[2] Aceasta înseamnă că tratamentul medical se situează într-un context mult mai larg, cel al misterului sacerdotal la care participă toți membrii Bisericii.

[7] *Rugăciune pentru bolnavi. Învățătura de credință-ortodoxă despre boală*, Ed. Christiana, București, 2001, pp. 81-82.

O rugăciune învățată de rege

Pastor Prof. Dr. NECHIFOR Caleb Otniel Traian[1]

Preliminarii

Înainte de a sublinia relevanța tematicii, intenționăm să definim termenii la care ne referim, fapt pe care-l vom realiza prin descrierea pe scurt a valențelor pe care le comportă termenul de *rugăciune* în Sfânta Scriptură.

Terminologia conceptului de rugăciune în Biblie

Termenul de „rugăciune" în Biblie apare de 327 de ori, repartizat în 317 de versete distincte. *Rugăciunea*, ca disciplină spirituală, e prezentată în Biblie alături de alte discipline spirituale, precum *postul*[2] și *milostenia* (Fapte 10:2,4). Mai mult, rugăciunea e indicat a fi asemenea unui râu care *izvorăște dintr-o viață curată* cu Dumnezeu, altfel sim-

---

[1] Doctor în Teologie (Univ. „Babeș–Bolyai", Cluj-Napoca), Profesor de Religie penticostală (Liceul Teoretic Creştin "Pro Deo" din Cluj-Napoca); profesor metodist pe Religie penticostală (Inspectoratul Școlar Județean Cluj); Coordonator al Departamentului de Tineret, Copii și Familii și al Departamentului de Învățământ Preuniversitar din cadrul Comunității Regionale Penticostale Cluj, şi Pastor asistent și Lider de tineret în Biserica Penticostală „Betania" din Cluj-Napoca. Email: calebnechifor@yahoo.com

[2] Postul și rugăciunea sunt regăsite în Biblie ca fiind cerute cu mai multe ocazii, dintre care amintim: pentru eliberarea de demoni (Mat. 17:21; Mc. 9:29), pentru a duce o viață personală exemplară (asemenea văduvei Ana- Luca 2:37), respectiv o viață de familie model (1Cor. 7:5).

pla exprimare ca rugăciune înaintea Domnul nu doar că nu-și atinge scopul, ci devine chiar *un afront la divinitate*[3] și chiar îl determină pe Dumnezeu să se mânie.

Dacă ne vom referi la maniera în care a fost utilizată rugăciunea în Biblie, trebuie să recunoaștem că aceasta *s-a constituit ca sursa existenței spirituale* indiferent de epocă istorică, context social, politic sau religios.

În Biblie, regăsim oameni care s-au rugat pentru *diverse motive*, de la rugăciunile de bază, cele de mulțumire la adresa lui Dumnezeu pentru tot ce îi dăruia omului, până la cele ce au impact asupra schimbării ordinii naturii[4], a vindecării unor boli incurabile sau chiar transformarea fertilității unei femei (Isaac s-a pentru Sara – Gen. 25:21).

Pe tot parcursul Vechiului Testament, au existat multe contexte în care anumite persoane (care și-au asumat rolul de mijlocitori)[5] s-au rugat pentru un membru al familiei, pentru un grup de oameni, sau chiar pentru un popor întreg și Dumnezeu a intervenit și a răspuns acestor rugăciuni, chiar dacă nu au fost rostite în mod personal de cei aflați în situațiile respective.

Inclusiv Templul de la Ierusalim s-a înființat cu scopul principal de a fi „o casă de rugăciune pentru toate popoarele" – Is. 56:7, fapt

---

[3] Amintim câteva pasaje care subliniază acest fapt: „și rugăciunea lui să treacă drept un păcat!" – Ps. 109:7 sau „chiar și rugăciunea lui este o scârbă." – Prov. 28:9 sau „când vă întindeți mâinile, Îmi întorc ochii de la voi și, oricât de mult v-ați ruga, n-ascult, căci mâinile vă sunt pline de sânge!" – Is. 1:15.

[4] Iosua s-a rugat să se oprească soarele pe boltă pentru a putea avea timp suficient ca să-i învingă pe filisteni.

[5] Avraam s-a rugat pentru Abimelec – Gen. 20:7. Moise s-a rugat pentru regele Faraon (al Egiptului) – Ex. 8:8, 28,30; 9:28; 10:17,18 și pentru poporul evreu – Ex. 32:11; Num. 11:2; 21:7; Deut. 9:26, mai apoi, s-a rugat pentru Aaron – Deut. 9:20. Profetul și judecătorul Samuel s-a rugat Domnului pentru popor – 1Sam. 7:5;8:6. Regele Solomon s-a rugat pentru sfințirea Templului – 1Împ. 8:16,28,29,30,33,35,38,44,45,49,54; 9:3; profetul Elisei s-a rugat pentru robul său ca să vadă – 2Împ. 6:17 și pentru învierea fiului sunamitei – 2Împ. 4:33. Regele Ezechia a înălțat rugăciuni pentru poporul evreu – 2Cron. 30:18. Preoții și leviții se rugau pentru popor – 2Cron. 30:27. Cărturarul Ezra s-a rugat „plângând și cu fața la pământ" pentru popor – Ezra 10:1. Neemia afirmă „am șezut jos, am plâns și m-am jelit multe zile. Am postit și m-am rugat înaintea Dumnezeului cerurilor" – Neem. 1:4,6,11; 2:4; 4:9. Iov s-a rugat pentru prietenii lui – Iov 42:9. Profetul Ieremia s-a rugat pentru popor și dregători – Ier. 42:4. De asemenea, Daniel s-a rugat cu multă pasiune pentru poporul evreu chiar pe perioada exilului babilonian – Dan. 9:3-20.

pe care l-a reafirmat Domnul Isus când a fost nevoit să restabilească ordinea în Templu (Mat. 21:13; Mc. 11:17; Luca 19:46).

E unanim acceptat faptul că *rugăciunea e asemenea unui fir roșu care străbate toate epocile istorice*, de la Avraam și până la ultima carte a Noului Testament.

E important de subliniat că *rugăciunea se cerea a fi realizată în mod personal*. Acest fapt evidențiat atât prin numărul mare de oameni[6] din VT care s-au rugat personal, cât și prin maniera[7] în care ni se descrie că ei au derulat aceste rugăciuni. Mai mult, în VT se prevestea faptul că Dumnezeu are în vedere să toarne „peste casa lui David și peste locuitorii Ierusalimului *un duh* de îndurare și *de rugăciune*" – Zah. 12:10.

Dacă ne referim la NT, și aici găsim foarte multe categorii de oameni care s-au rugat (unii dintre ei lui Dumnezeu Tatăl (precum preotul Zaharia pentru a avea un copil – Luca 1:13), dar cei mai mulți I se rugau direct Mântuitorului Isus Hristos), dintre acestea amintim câteva:

o Oamenii din anturajul lui Isus care I se rugau insistent să fie vindecați, respectiv eliberați[8];

---

[6] Isaac s-a rugat Domnului pentru nevastă-sa, căci era stearpă, și Domnul l-a ascultat: nevastă-sa Rebeca a rămas însărcinată." – Gen. 25:21. Manoah care s-a rugat să mai vină o dată îngerul Domnului (Jud. 13:8,9); Ana care se ruga cu sufletul amărât în Templul de la Silo (1 Sam. 1;10,12,17,27; 2:1). Regele Ezechia s-a rugat ca să fie vindecate – 2Cron. 32:24; 33:12,13. Regele Manase s-a rugat și s-a smerit într-un mod exemplar – 2Cron. 33:18,19. Iov – „rugăciunea mea totdeauna a fost curată" – Iov. 16:17. Iona s-a rugat din pântecele peștelui – Iona 2:1-7.

[7] În majoritatea cazurilor rugăciunile acestea sunt realizate la pers. I, singular, fiind utilizate pronumele personale „mine", „eu", „îmi" „eu/mea" sau „mele" -Ps. 4:1 – „Ai milă de mine, ascultă-mi rugăciunea!" (Vezi și Ps. 5:3 „dimineața eu îmi îndrept rugăciunea..."; Ps. 17:1 „pleacă urechea la rugăciunea mea"; „ascultă glasul rugăciunilor mele" – Ps. 28:2,6; 54:2; 55:1; 61:1(„ia aminte la rugăciunea mea!")-Ps. 66:19; 84:4; 86:6; 88:2; 140:6;

[8] „*Bolnavii Îl rugau* să le dea voie numai să se atingă de poala hainei Lui. Și toți câți s-au atins s-au vindecat." – Mat. 14:36; Mc. 6:56; Un lepros, „dacă vrei, poți să mă curețí" – Mc. 1:40; Luca 5:12; Iair, fruntașul sinagogii: „Fetița mea trage să moară; rogu-Te, vino de-Ți pune mâinile peste ea, ca să se facă sănătoasă și să trăiască." – Mc. 5:23; Un surd – Mc. 7:32, respectiv un orb – Mc. 8:22; Soacra lui Petru, prinsă de friguri – Luca 4:38; Părinți care I se rugau lui Isus să le elibereze copiii de sub posesiuni demonice și chiar demonii care-*L* rugau pe Isus să nu-i arunce în adânc – Mat. 8:31; Luca 8:32;

o Sfântul apostol Pavel, care s-a rugat pentru propria lui boală - „De trei ori am rugat pe Domnul să mi-l ia." – 2Cor. 12:8;

o Sfântul apostol Iacov ne afirmă cum e rugăciunea care trebuie realizată pentru vindecarea cuiva – Iac. 5:15, 16 („Mare putere are rugăciunea fierbinte a celui neprihănit.").

Dacă ne referim la locul pe care l-a avut rugăciunea în cadrul închinării în Biserica primară, rămânem profund impresionați de prezența ei inegalabilă[9].

În *epistolele* pauline (și nu numai) observăm *un accent deosebit pus pe rugăciune*, atât din *rugăciunea sfântului apostol Pavel* pe care o realizează *pentru destinatari*: „vă pomenesc neîncetat în rugăciunile mele" – Rom. 1:9; 10:1 (pentru evrei); 15:30; Efes. 1:16; Fil. 1:4; Col. 1:3,9; 1Tes. 1:2; 2Tes. 1:11; 2Tim. 1:3; Filim. 1:4,[10], cât și din cererea autorilor epistolelor ca *destinatarii acestora să se roage pentru apostoli*[11]

---

[9] Amintim în continuare cele mai relevante contexte din cartea Faptele Apostolilor: Cei aproape 120 de frați și surori „stăruiau cu un cuget *în rugăciune și în cereri*" (Fapte 1:14). Biserica s-a rugat pentru alegerea lui Matia, apoi pentru alegerea diaconilor (Fapte 6:6), mai apoi pentru trimiterea lui Barnaba și Saul în lucrarea de misiune (Fapte 13:3) și mai apoi s-a rugat și a postit pentru prezbiteri (Fapte 14:23). Fapte 2:42 – „Ei stăruiau în învățătura apostolilor, în legătura frățească, în frângerea pâinii și în rugăciuni"; Fapte 3:1 – Petru și Ioan mergeau împreună la ceasul rugăciunii; Fapte 4:31 – „După ce s-au rugat ei, s-a cutremurat locul unde erau adunați; toți s-au umplut de Duhul Sfânt și vesteau Cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală"; Fapte 6:4 – Apostolii: „Iar noi vom stărui necurmat în rugăciune și în propovăduirea Cuvântului"; Fapte 7:59 – Ștefan se ruga murind; Fapte 8:24 – Apostolii care se roagă pentru samariteni și aceștia primesc Duhul Sfânt; Fapte 8:24 – Simon Magul – exemplu negativ privitor la rugăciune, care îl loc să trăiască o viață curată cu Dumnezeu, avea motivații greșite și le-a cerut apostolilor să se roage pentru el; Fapte 9:40 – Petru îngenunchează și se roagă pentru Tabita, care în urma acestei rugăciuni învie; Fapte 10:2,4 – Corneliu, se ruga totdeauna lui Dumnezeu, și când a dorit să se închine lui Petru acesta nu i-a permis; în acest context fiind regăsit faptul că rugăciunile erau înmănuncheate cu milosteniile);
Fapte 11:5 – Petru se ruga pe acoperiș în Iope, după care a fost răpit; Fapte 12:5 – „Petru era păzit în temniță, și Biserica nu înceta să înalțe rugăciuni către Dumnezeu pentru el" (12:12 – „unde erau adunați mulți laolaltă și se rugau"); Fapte 16:25 - „Pe la miezul nopții, Pavel și Sila se rugau și cântau cântări de laudă lui Dumnezeu, iar cei închiși îi ascultau"; Fapte 28:8 – Pavel se roagă pentru „tatăl lui Publius bolnav de friguri și de urdinare", își pune mâinile peste el și-l vindecă.

[10] Sfântul Apostol Pavel scria: „când suntem vorbiți de rău, ne rugăm." – 1Cor. 4:13

[11] Amintim câteva astfel de cereri: „Stăruiți în rugăciune!" (Rom. 12:12; 2Cor. 8:4; Efes. 6:18; Col. 4:2; 1Tim. 5:5; Iac. 5:17,18 (Ilie)); „Voi înșivă ne veți ajuta cu rugăciu-

Mai mult, în cadrul Scripturii ni se spune *pentru cine* trebuie să ne rugăm, și anume: pentru toți oameni, foruri decizionale, factori politici (Efes. 6:18; 1 Tim. 2:1,2); pentru cei ce ne prigonesc/asupresc (Mat. 5:44) și se poartă urât cu noi (Luca 6:28); pentru urbe și țară (Ier. 29:7); pentru pacea Ierusalimului (Ps. 122:6); pentru lucrători la seceriș (Mat. 9:38; Luca 10:2); și pentru păstrarea unei vieți curate (pentru a nu cădea în ispită -Luca 22:40).

Biblia e plină de pasaje care evidențiază maniera în care Dumnezeu *a răspuns rugăciunilor* (dintre care amintim cazul regelui Manase (2Cron. 33:19), al profetului Iona (Iona 2:7); al profetului Daniel (Dan. 9:21); al omului Isus (Ev. 5:7). Mai mult, există un număr considerabil de pasaje care ne asigură că rugăciunea sinceră va fi ascultată de Dumnezeu[12].

Biblia reglementează inclusiv *poziția* pe care trebuie să o avem *la rugăciune: cu mâinile ridicate* –Ps. 28:6; 141:2; *cu capul aplecat* – Ps. 35:3; *în genunchi* – „de trei ori pe zi îngenunchea, se ruga și lăuda pe Dumnezeul lui" – Dan. 6:10;[13] *în picioare*, iertând (Mc. 11:25)[14]; *cu fața la pământ* – (Isus în Ghetsimani, Mat. 26:39); *în orice loc*[15] și *în Biserică* (în clădirea Acesteia) –„m-am întors la Ierusalim, pe când mă rugam în Templu, am căzut într-o răpire sufletească" – Fapte 22:17.

---

nile voastre, pentru ca binefacerea făcută nouă prin rugăciunile multora să fie pentru mulți un prilej de mulțumiri lui Dumnezeu pentru noi." – 2Cor. 1:11; „Rugați-vă totodată și pentru noi, ca Dumnezeu să ne deschidă o ușă pentru Cuvânt" – Col. 4:3; 2Tes. 3:1; Filim. 1:22; Ev. 13:18.

[12] Dintre acestea amintim: „Tu asculți rugăciunea, de aceea toți oamenii vor veni la Tine" – Ps. 65:2; *„Domnul a luat aminte la glasul rugăciunii mele" – Ps. 66:19,20;* „El ia aminte la rugăciunea nevoiașului și nu-i nesocotește rugăciunea" Ps. 102:17; „Domnul ascultă rugăciunea celor neprihăniți" – Prov. 15:29b; „Mă veți ruga, și vă voi asculta" – Ier. 29:12; „ochii Domnului sunt peste cei neprihăniți și urechile Lui iau aminte la rugăciunile lor" -1Pet. 3:12

[13] Vezi: Fapte 9:40 – Petru îngenunchează și se roagă pentru Tabita; Pavel îngenunchează – Fapte 20:36;21:5 („am îngenuncheat pe mal și ne-am rugat");

[14] Rugăciunea în picioare nu are drept scop evidențierea celor ce se roagă- „să nu vă rugați ca fățarnici, ... ca să fie văzuți de oameni" – Mat. 6:5;, rugăciuni lungi – Luca 20:47

[15] Câteva locuri neobișnuite pentru rugăciune: – „...pe poarta cetății, lângă un râu, unde credeam că se află un loc de rugăciune" – Fapte 16:13,16; într-un loc pustiu (Mc. 1:35; Luca 5:16 – „în locuri pustii"); pe munte: Măslinilor – Luca 6:12 sau pe muntele schimbării la față - Luca 9:29; în singurătate („singur, deoparte") – Luca 9:18; într-o grădină (Grădina Ghetsimani – de 3 ori, câte o oră de fiecare dată (Mat. 26:39-44); pe malul râului Iordan („După ce s-a botezat – Luca 3:21)

De asemenea, ni se subliniază *cum să ne rugăm:* cu un *caracter cristic*, nu ca fățărnicii cu motivații și fapte greșite – Mc. 12:40 „Când vă rugați, să nu bolborosiți aceleași vorbe... ” – Mat. 6:7; 23:14; cu *credință* - „Tot ce veți cere cu credință, prin rugăciune, veți primi.” – Mat. 21:22; Mc. 11:24; cu *consecvență* – „Rugați-vă neîncetat.” – 1Tes. 5:17; dacă e necesar chiar *în comun* – Luca 1:10; Fapte 1:14; cu *cercetare* – „Vegheați și rugați-vă, ca să nu cădeți în ispită” - Mat 26:41; Luca 21:36; vegheați în vederea rugăciunii (1Pet. 4:7). Dacă simțim nevoie „cu strigăte mari și cu lacrimi” – Ev. 5:7 sau în șoaptă „doar buzele și le mișca” – 1Sam. 1:13.

Dacă ne referim *la momentul din zi* în care ne rugăm, regăsim că ne putem ruga: *noaptea*[16]; *dimineața*[17]; *neîncetat* (1Tes. 5:17)[18].

Din activitatea publică a Domnului Isus (în cei aproximativ 3 ani și jumătate), se poate observa cu ușurință faptul că El ca om a făcut din rugăciune o disciplină personală.[19] Doctorul Luca Îl prezintă ca rugându-se „într-o zi” (Luca 11:1). Ne întrebăm care o fi fost această zi din cele 7 din săptămână. Faptul că ziua rămâne una anonimă ne poate lăsa să pricepem că nu ziua în sine a fost importantă, ci faptul că în acea zi Isus s-a rugat. Cel mai probabil motivul pentru care nu ne e revelată ziua, e pentru a înțelege că nu ziua în sine e importantă și că nu e corect să ne legăm de o zi anume, ci să înțelegem că suntem chemați ca în fiecare zi să ne rugăm.

Tot în același context ni se afirmă că Isus „se ruga într-un loc anumit”. Interesant e că, deși chiar și locația unde Isus s-a rugat e necunoscută, totuși locul e „anumit”, ceea ce indică realitatea faptului că Isus avea obicei să se roage acolo.

Mai mult, Isus în rugăciunea Sa era atât de concentrat încât nu accepta să fie deranjat, nici măcar de ucenicii Săi. Înțelegem din text că aceștia din urmă și-au permis să-i adreseze o întrebare pe subiectul rugăciunii numai după ce El și-a „isprăvit rugăciunea”. De aici

---

[16] „iar noaptea înălțam o rugăciune Dumnezeului vieții mele” – Ps. 42:8; Fapte 16:25; Luca 16:25 (Isus s-a rugat toată noapte în Muntele Măslinilor).

[17] Ps. 5:3 „dimineața eu îmi îndrept rugăciunea...” (Ps. 88:13), când era încă întuneric (Isus s-a rugat – Mc. 1:35;

[18] Efes. 6:18 („în toată vremea”).

[19] Dacă amintim pe scurt pentru cine s-a rugat Domnul Isus putem afirma că s-a rugat atât „pentru cei vinovați.” (Is. 53:12b), cât și pentru ucenicii care se aflau în pericol (de exemplu pentru Petru ca să nu i se piardă credința – Luca 22:32).

înțelegem două lucruri importante, și anume: 1) rugăciunile nu trebuie doar începute, ci și terminate; 2) rugăciunile nu e permis a fi întrerupte de nimeni și de nimic.

Imediat după ce Isus își finalizează rugăciunea, ucenicii au fost atât de atenți la El, încât și-au dat seama că El a terminat-o și în loc să treacă la alte subiecte rămân conectați la tema rugăciunii, având dorința sinceră ca Domnul Isus să-i învețe și ei să se roage, după cum și ucenicii lui Ioan (Botezătorul) au fost învățați de acest din urmă cum să se roage. Prin urmare, e clar că o rugăciune corect realizată e una învățată. Nu neapărat memorată, nici într-un caz una care să-l transforme pe credincios într-un închinător ritualic, ci una de calitate, atât de bine realizată, încât Dumnezeu să o asculte.

Domnul Isus le-a îndeplinit dorința și le-a trasat principiile directoare ale unei rugăciuni învățate chiar de El (Regele lor și-al nostru). Această rugăciune pe care le-a transmis-o Isus avea să fie una dintre cele mai relevante rugăciuni din Biblie și chiar din contemporaneitate.

În cadrul acestei rugăciuni există trei realități spirituale stringente, inclusiv în rugăciunea de azi a credinciosului contemporan. Aceste trei imperative ale rugăciunii corect realizate sunt: relația personală a credinciosului (a celui ce se roagă) cu destinatarul rugăciunii (cu Dumnezeu); revelația pe care o primește credinciosul de la Dumnezeu în timpul rugăciunii și răspunsul pe car e i-l dă Dumnezeu acestuia.

1. Relație.

Încă din primele două cuvinte ale rugăciunii domnești, ni se evidențiază relația pe care o are credinciosul care se roagă cu Dumnezeu. Această relație nu e una de tip stăpân-sclav, patron-angajat, profesor-elev, mentor-neofit, toate acestea având un rol important în procesul de maturizare, respectiv de socializare al omului, însă relația indicată de rugăciune e de tată-fiu. În momentul în care creștinul i se adresează lui Dumnezeu prin expresia „Tatăl nostru" el îngemănează două relații, mai întâi relația lui cu Dumnezeu -față de care el are statul de fiu", iar mai apoi relația lui cu membrii Bisericii Domnului Isus Hristos, respectiv cu ceilalți ucenici ai Domnului (ca să respectăm contextul rugăciunii domnești), față de care are statul de frate – prin pronumele „nostru" marcându-se faptul că Dumnezeu

e Tată atât pentru credinciosul în cauză, cât și pentru toți ceilalți frați de credință ai acestuia.

Având în vedere sublinierea că fiecare rugăciune a credinciosului trebuie să aibă la bază convingerea că i se adresează lui Dumnezeu ca „Tată" al lui, aceasta presupune ca în cadrul fiecărei rugăciuni credinciosul să se cerceteze dacă mai e „fiu al lui Dumnezeu". Această cercetare nu ar trebui să fie una superficială și nici la nivel pur declarativ, ci una profundă prin intermediul căreia să se dovedească prin fapte apartenența de fiul al lui Dumnezeu a respectivului credincios. Mai mult, la fiecare rostire a acestei rugăciuni și a oricărei alteia, credinciosul trebuie să analizeze în ce măsură are dreptul moral de a se adresa lui Dumnezeu Tatăl prin apelativul „Tatăl nostru" și aceasta răspunzând la întrebarea în ce fel a demonstrat prin trăirea[20] lui de fiecare zi că este un „fiul al Dumnezeu", un fiu care-L copiază pe Fratele[21] lui mai mare, pe Domnul Isus Hristos: Fiul lui Dumnezeu. Când Domnul Isus Hristos a afirmat: „când vă rugați să ziceți: „Tatăl nostru ....""", El nu doar că le-a oferit un model de rugăciune[22], ci în

[20] Domnul Isus a subliniat clar în Mat. 7:21 – „Nu oricine-Mi zice: 'Doamne , Doamne!' va intra în Împărăția cerurilor, ci cel ce *face voia Tatălui* Meu, care este în ceruri."

[21] Domnul Isus a afirmat clar cine e frate cu adevărat cu El: „oricine face voia Tatălui Meu care este în ceruri, acela Îmi este frate, soră și mamă." (Mat. 12:50)

[22] Se impune a observa că în majoritatea rugăciunilor Sale, Domnul Isus Hristos i se adresa lui Dumnezeu prin apelativul „Tată":

•Mat. 11:25 – „Te laud, *Tată,* Doamne al cerului și al pământului, pentru că ai ascuns aceste lucruri de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor." (Luca 10:21);

•Mat. 26:39 – „a căzut cu fața la pământ și *S-a rugat*, zicând: *„Tată* , dacă este cu putință, depărtează de la Mine paharul acesta! Totuși nu cum voiesc Eu, ci cum voiești Tu." (și Mat. 26:42);

•Mat. 26:53 – „ Crezi că n-aș putea să *rog pe Tatăl Meu*, care Mi-ar pune îndată la îndemână mai mult de douăsprezece legiuni de îngeri?"

•Luca 23:34 – „ Isus zicea: *„Tată*, iartă-i , căci nu știu ce fac!"" și Luca 23:46 – „Isus a strigat cu glas tare: *„Tată*, în mâinile Tale Îmi încredințez duhul!"

•Ioan 11:41 – „ Au luat dar piatra din locul unde zăcea mortul. Și Isus a ridicat ochii în sus și a zis: „Tată, Îți mulțumesc că M-ai ascultat."

•Ioan 12:27,28 – „ Și ce voi zice: 'Tată, izbăvește-Mă din ceasul acesta'? Dar tocmai pentru aceasta am venit până la ceasul acesta!" Tată, proslăvește Numele Tău!" Și din cer, s-a auzit un glas, care zicea: „L-am proslăvit și-L voi mai proslăvi!"

•Ioan 14:16 – „ Și Eu voi *ruga pe Tatăl*, și El vă va da un alt Mângâietor"

•Ioan 17: 1 – „Isus a ridicat ochii spre cer și a zis: „Tată, a sosit ceasul! Proslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul Tău să Te proslăvească pe Tine" (vezi și Ioan 17:5,11,21,24,25).

primul rând a fost cu adevărat „Fiul lui Dumnezeu". În continuarea pasajului din Evanghelia după Luca capitolul 11, doctorul Luca ne subliniază importanța stăruinței în rugăciune prin pilda unui om care a îndrăznit să meargă la miezul nopții la prietenul lui pentru a-i cere trei pâini cu care să-l hrănească pe un alt prieten care a înnoptat la el fără programare. Argumentul pentru care omul de pe drum s-a oprit la un om să înnopteze a fost că era prieten cu el, iar motivul pentru care prietenul care a dorit să-l cazeze a avut curajul să meargă la acea oră târzie la altcineva să-i ceară pâini era tot pentru că îi era prieten, prin acest fapt subliniindu-ni-se că relația de prietenie dintre cei doi a stat la baza cererii lui. Mai apoi, Domnul Isus Hristos accentuează mai mult imperativul relației preexistente între cel ce cere și cel ce dă, trecând de la relația de prietenie la relația de tată-fiu, fapt evidențiat prin întrebările: „Cine este *tatăl* acela dintre voi care, dacă-i cere *fiul* său pâine, să-i dea o piatră? Ori, dacă cere un peşte, să-i dea un şarpe în loc de peşte?" Pentru ca în final să afirme clar că dacă și tații pământești care „sunt răi" știu să dea daruri bune copiilor lor, cu cât mai mult Tatăl[23] lor cel din ceruri va da Duhul Sfânt celor ce i-L cer.

Așadar, fiecare rugăciune a credinciosului trebuie să aibă la bază o relație corectă cu Dumnezeu. Această relație e demonstrată prin faptul că credinciosul L-a proclamat pe Domnul Isus Hristos ca Mântuitor personal, a avut parte de iertarea păcatelor prin credința în jertfa Domnului Isus Hristos și a fost înfiat de către Dumnezeu Tatăl prin nașterea din nou produsă de Duhul Sfânt[24], pentru ca mai apoi până la finalul vieții să lupte constant pentru a-L imita pe Domnului Isus Hristos. Prin urmare, rugăciunea „Tatăl nostru" în mod normal e doar pentru fiii lui Dumnezeu, iar cei ce o rostesc fără să aibă o relație personală cu Dumnezeu de fapt trăiesc într-un ritual religios fără impact.

---

[23] Domnul Isus a accentuat faptul că atunci când se roagă credinciosul trebuie să-l perceapă pe Dumnezeu ca Tată și în alte contexte precum în cel din cadrul predicii de pe munte, unde afirmă că rugăciunea personală trebuie să fie în ascuns: „Ci tu, când te rogi, intră în odăița ta, încuie-ți ușa și *roagă-te Tatălui tău*, care este în ascuns; și *Tatăl tău*, care vede în ascuns, îți va răsplăti" (Mat. 6:6).

[24] Mai mult, apostolul Pavel ne explică faptul că creștinul născut din nou și botezat cu Duhul Sfânt când se roagă Duhul Sfânt din el, care e și duhul înfierii, strigă către Dumnezeu: „Ava!", adică „Tată!" (Rom. 8:15; Gal. 4:6)

2. Revelația

După cum am subliniat deja, rugăciunea domnească debutează prin a-L prezenta pe Dumnezeu ca Tată, dar și ca autoritatea supremă atât la nivel terestru, cât și la nivel de „ceruri" („Tatăl nostru care este în ceruri"). Mai mult, rugăciunea solicită ca Numele lui Dumnezeu Tatăl să fie sfințit și Împărăția Sa să vină, făcându-I-se Voia! Toate acestea arată maniera în care creștinul autentic prin rugăciunile sale primește o descoperire clară a identității și activității lui Dumnezeu.

În continuare, pentru a evidenția care e centrul de greutate al rugăciunii domnești, vom împărți rugăciunea pe propoziții, și anume:

1) „*Tatăl* nostru care ești în *ceruri!*";
2) „Sfințească-se *Numele Tău;*";
3) „Vie *Împărăția Ta;*"
4) „Facă-se *voia Ta,* precum în *cer*, așa și pe pământ."
5) „Pâinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă în fiecare zi"
6) "Și *ne iartă* nouă greșelile noastre,"
7) „fiindcă şi noi iertăm oricui ne este dator,"
8) „Și *nu ne duce* pe noi în ispită,"
9) „Ci *izbăvește-ne* de cel rău."
10) „Căci a *Ta* este *împărăția* și *puterea* și *slava* în veci. Amin."[25]

E important să observăm că în cadrul rugăciunii domnești, propozițiile ce-L prezint pe Dumnezeu ocupă cel mai mare spațiu din rugăciune. Din cele zece propoziții, opt sunt referitoare la Dumnezeu. Din cele opt care-L referă pe Dumnezeu, cinci Îi descriu caracterul, suveranitatea și activitatea Sa, atât la nivel uman (în viața omului – prin iertarea greșelilor acestuia), cât și la nivel de Univers, și chiar de Împărăție a cerurilor.

Se impune a sublinia faptul că rugăciunea domnească implică o revelare detaliată a identității lui Dumnezeu (El e Tatăl, El e Suveran („e în ceruri"), El e Regele (are o Împărăție, puterea și slava), mai apoi o dorință specifică de a se face Voia lui Dumnezeu pe pământ, precum e în cer, fapt evidențiat prin iertarea păcatelor, prin protecție de a nu fi lăsat în mâna celui rău.

Înțelegem, prin urmare, că rugăciunea învățată de Rege presupune ca mai întâi să ți se reveleze Dumnezeu și pe baza a ceea ce

[25] Această ultimă propoziție e preluată din Mat. 6:13.

ți-a vorbit Dumnezeu, respectiv, având ca argument reala identitate a lui Dumnezeu, tu poți avea curaj să I te rogi. Acceptând Voia Sa, bineînțeles după ce o cunoști în prealabil (ceea ce presupune să ți se facă de cunoscut), vei putea să I te rogi în conformitate cu voia Sa.

În cadrul acestei rugăciuni, e important de subliniat că e alocată o singură propoziție pentru partea fizică a omului, respectiv pentru „pâinea cea de toate zilele", ceea ce implică faptul că credinciosul care se roagă corect nu va considera ca fiind prioritară materia și alimentația, ci mai întâi va solicita ca lucrările spirituale să aibă loc cu prioritate.

În ceea ce privește relațiile dintre oameni, rugăciunea reglementează faptul că iertarea oferită de Dumnezeu pentru păcatele proprii ne obligă ca și noi la rândul nostru să iertăm oricui ar greși împotriva noastră.

3. Răspuns

O rugăciune fără răspuns e o rugăciune în plus. Domnul Isus condamnă modul fariseic de rugăciune pe care-l aveau unii dintre contemporanii Săi care, din motivații eronate (cum am amintit deja), se rugau îl locuri publice îmbrăcați cu filacterii, spuneau rugăciuni lungi la cele mai aglomerate intersecții pentru ca oamenii din jurul lor să vadă cât de religioși sunt ei. Rugăciunea lor nu putea avea răspuns din partea lui Dumnezeu, deoarece El nici măcar nu primea astfel de rugăciuni, darămite să le mai și răspundă.

Această rugăciune învățată de Rege, avea să ne arate că un credincios după ce cunoaște voia lui Dumnezeu cu privire la el, are toate șansele să realizeze rugăciuni în conformitate cu această voie, ori rugându-se pe placul Domnului, cu siguranță Domnul îi va da răspuns. Prin urmare, procesul de a te ruga e unul care trebuie să te schimbe, nu voia lui Dumnezeu să se schimbe după cea a omului, ci a acestuia din urmă să devină potrivită cu planul Domnului. Acest fapt e practicat inclusiv de Domnul Isus în timp ce se roagă în Grădina Ghetsimani, când la începutul rugăciunii Sale îi cere Tatălui să folosească o altă soluție decât cea de a „bea paharul", însă la finalul rugăciunii acceptă voia Tatălui, spunând: „totuși facă-se nu cum voiesc Eu, ci cum voiești Tu!" (Mat. 26:) Acest proces de frângere a

voinței umane în rugăciune și implicit de acceptare a voinței divine e prin sine însuși un răspuns deloc de neglijat.

Ne întrebăm de ce parcă unele dintre rugăciunile noastre nu au răspuns sau, cel puțin, nu au răspunsul afirmativ așteptat? Cheia e la a ne analiza fiecare dacă ne-am făcut partea noastră pentru ca Domnul să ne dea răspunsul dorit. Am trăit noi în așa maniere încât prin faptele noastre să fie „sfințit Numele Domnului"? Am acceptat noi ca voia Lui să se facă pe pământ prin viața noastră așa cum se face în ceruri? I-am iertat noi pe toți cei ce ne erau datori, pentru ca mai apoi să avem îndrăzneala de a-L ruga pe Dumnezeu să ne ierte nouă toată păcatele noastre? Ne-am încrezut noi doar în Dumnezeu și am demonstrat că suntem dependenți de El până și pentru obținerea „pâini" de fiecare zi? I-am cerut lui această pâine sau am început să ne încredem în noi și în strategiile noastre, afirmând prin faptele noastre că noi ne știm descurca singuri pentru aceste lucruri atât de minore. Tot în acest context e important de a ne întreba dacă rugăciunile noastre au fost potrivite cu echilibru și cu nevoia reală a noastră, fără a avea la bază un moft personal. În acest sens să observăm că rugăciunea domnească solicită „pâinea" nu piatra, așa cum afirma tot Domnul Isus Hristos în același capitol că dacă un copil îi cere tatălui său o pâine nu-i va da o piatră. Dar ne întrebăm - dacă un copil se trezește că îi cere tatălui „o piatră", i-o va da? Cu siguranță nu, deoarece ceea ce i-a cerut copilul tatălui său nu e potrivit cu nevoia reală, pertinentă a copilului. Apostolul Iacov afirmă: „cereți și nu căpătați, pentru că cereți rău, cu gând să risipiți în plăcerile voastre." (Iac. 4:3) Din acest versete înțelegem clar că pentru a primi răspuns favorabil de la Dumnezeu, nu doar motivația rugăciunii noastre trebuie să fie una biblică, ci chiar și conținutul rugăciunilor noastre, mai precis ceea ce ne dorim să primim prin rugăciune, trebuie să-l glorifice pe Dumnezeu. În cadrul rugăciunilor noastre, păcatul nu are voie să-și găsească loc, nici înainte de rugăciunea de cerere (motiv pentru care e important ca înainte să-I cerem ceva lui Dumnezeu mai întâi să ne mărturisim păcatele noastre și să proclamăm iertarea acestora din partea Domnului Isus), dar nici după ce primim răspuns la rugăciunile noastre. Cu ceea ce am primit de la Dumnezeu ca răspuns la rugăciunile noastre suntem responsabili să folosim înțelept și echilibrat pentru ca tot ceea ce vom derula să fie o laudă la adresa lui Dumnezeu.

Concluzie

Pornind de la premisa că rugăciunile noastre îl glorifică mai întâi pe Dumnezeu și au la bază o relație curată cu El, mai apoi prin intermediul lor Domnul își revelează voia Sa pentru viața noastră și în conformitate cu această voință ne rugăm, cu siguranță răspunsul nu va întârzia să apară. Astfel, în contemporaneitate, ca urmare a rugăciunilor noastre făcute după voia lui Dumnezeu, Domnul Isus vindecă de boli incurabile, iartă păcatelor oamenilor care se mărturisesc (indiferent de natura și gravitatea consecințelor lor), eliberează de sub puterea demonilor și se implică activ în schimbarea societății în măsura în care membrii acesteia îl acceptă pe Domnul Isus ca Stăpân al vieții lor.

O perspectivă catehetică asupra rugăciunii inimii

Pr. Conf. Univ. Dr. Vasile CREȚU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Iustinian Patriarhul" din București

Prolog. Despre isihasm[1]

Isihasmul, curent spiritual caracteristic Răsăritului ortodox, cristalizat în secolele XIII-XIV bizantine, dar cu rădăcinile în spiritualitatea creștină a secolului al IV-lea, cea a Părinților Bisericii, își trage numele din grecescul *hesychia*, care s-ar traduce prin ,,liniște", ,,odihnă", ,,nemișcare", ,,tăcere". Este, într-un fel, o aprofundare a cuvintelor Mântuitorului: ,,Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție" (Matei 6, 6). Inițiat la Athos, isihasmul este cunoscut și ca ,,palamism", după numele Sfântului Grigore Palama, care a avut o importantă contribuție la fixarea și la dezvoltarea acestuia.

De fapt, după pierderea Țării Sfinte, Muntele Athos, mai aproape de Constantinopol și, oarecum, în inima imperiului, a devenit centrul religios-monastic de primă importanță al ortodoxiei bizantine. În timpul domniei lui Andronic al II-lea (1282-1328), călugărul Grigore Sinaitul vine și se instalează în Muntele Athos, aducând cu el practica isihiei, a rugăciunii neîncetate prin rostirea repetată a rugăciunii centrate pe numele lui Iisus. Trăitorii isihasmului afirmă că, prin acest mod de a te ruga, se obține – în cazul unei autentice trăiri, desi-

[1] Acest capitol este preluat din articolul nostru, „Rugăciunea inimii pe înțelesul tuturor", în *Glasul Adevărului* (Publicație religioasă editată de Arhiepiscopia Buzăului şi Vrancei), serie nouă, anul XXXIII, nr. 270, septembrie-octombrie 2022, pp. 35-37.

gur – unirea imediată, nu progresivă, cu Dumnezeu. Mintea nu se mai împrăștie spre stimuli exteriori, ci se concentrează spre rugăciune, o rugăciune în inimă, exprimată poetic prin imaginea aducerii inimii, astfel purificate, din Babilon în Sion.

Din această dorință de isihie, de linişte interioară, a luat naştere curentul isihast. E bine să știm că acest curent există de la începuturile monahismului, însă el este sistematizat în secolul al IV-lea de Evagrie Ponticul şi în secolul al VII-lea de Ioan Scărarul. Însă, prin isihasm trebuie percepute mai multe aspecte, care desemnează de fapt trei realități distincte: 1. curentul şi sistemul de spiritualitate contemplativă axată pe unirea cu Dumnezeu şi pe rugăciune, propriu monahului răsăritean; 2. metoda psihosomatică de rugăciune existentă la Athos în sec. XIII-XIV; 3. sinteza filozofico-teologică elaborată de Sfântul Grigorie Palama, ca răspuns la contestațiile ivite în secolul al XIV-lea (controversa cu Varlaam). Observăm, astfel, că mişcarea isihastă nu a apărut pentru prima dată în secolul al XIV-lea, ci a existat în cadrul Bisericii din primele secole creştine[2].

De-a lungul istoriei, în cadrul curentului isihast s-au încadrat mai mulți Sfinți Părinți, precum Ignatie Teoforul, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul, Talasie din Liban, Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog şi Grigorie Palama. Sfântul Grigorie Palama nu este inițiatorul mişcării isihaste, ci doar exponentul acesteia. Mulți reduc isihasmul la aşa zisa metodă a rugăciunii minții în inimă, însă trebuie arătat că isihasmul are rolul de a reînvia viața creştină intensă şi integrală. Puterea isihasmului trebuie văzută în suflarea de duh aprins în inimile creştine. Isihasmul este mistica ortodoxă creştină, este viața creştină integral.

Ce este rugăciunea inimii?[3]

Rugăciunea inimii a căpătat contur desăvârşit şi a fost cunoscută într-un mediu mult mai larg în secolul al XIV-lea, datorită controver-

---

[2] Pr. Drd. Cristian Gagu, *Isihasmul ca doctrină și trăire în tradiția bisericii până în secolul al XIV-lea*, în „Teologie și Educație la Dunărea de Jos", vol. 1, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, pp. 246-247.

[3] Acest capitol este preluat din articolul nostru, „Rugăciunea inimii pe înțelesul tuturor", în *Glasul Adevărului* (Publicație religioasă editată de Arhiepiscopia Buzăului şi Vrancei), serie nouă, anul XXXIII, nr. 270, septembrie-octombrie 2022, pp. 35-37.

sei dintre călugării isihaşti, în frunte cu Sfântul Grigorie Palama şi scolastica apuseană, străină trăirii răsăritene şi reprezentată de călugărul Varlaam din Calabria. În Triadele sale împotriva lui Varlaam, Sfântul Grigorie Palama a fixat învățătura, care ulterior va deveni tradițională, definitorie pentru Răsăritul ortodox, privind necesitatea şi valoarea acestei rugăciuni pentru desăvârşirea creştină. Sfântul Grigorie Palama considera „rugăciunea neîncetată nu ca o chestiune intelectuală" (cum o considera Varlaam), „ci ca o stare harismatica de intensă trăire."[4]

Rugăciunea inimii este rugăciunea rostită de minte în inimă, rugăciune care ajută să se întipărească și să se întărească în inimă gândul permanent la Iisus Hristos. Însă mintea noastră omenească nu este în stare singură să biruie, să treacă peste închipuirile fanteziste şi ideile care năvălesc din această contemplație imaginativă. Astfel, pentru a înălța rugăciunea curată, trebuie să chemăm întotdeauna în ajutor numele lui Iisus Hristos. Numele acesta rostit în permanență înăuntrul sufletului, păstrat în inimă, are darul de a alunga ispitele diavoleşti şi de a iradia lumină divină. Intenția acestei rugăciuni este de a aduna mintea în inimă, ca de acolo să se înalțe neîntrerupt prin rostirea rugăciunii scurte a numelui lui Iisus: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul! Pentru ca această adunare a minții în inimă să fie posibilă, a fost elaborată o metodă care a avut mai multe variante. Astfel, s-a vorbit despre metoda Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Simeon Noul Teolog, a lui Nichifor Monahul, a lui Grigorie Sinaitul şi, bineînțeles, a Sfântului Grigorie Palama.

Rugăciunea lui Iisus este alcătuit din două părți[5]: prima cuprinde cuvintele „Doamne, Isuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu", formulă care ne trimite la două repere de natură dogmatică, unul de triadologie „Iisus [este] Fiul lui Dumnezeu", în sensul că este una din Persoanele Sfintei Treimi, celălalt de hristologie, prin cuvântul „Doamne", în sensul că Hristos este deopotrivă om și Dumnezeu, după formula Sinodului al IV-lea de la Calcedon, din anul 451: „Hristos [este] Dumnezeu ade-

[4] Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul al doilea din triada a doua*, în *Filocalia*, vol. 7, EIBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 257.

[5] *Pelerinul rus. Mărturisirile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus*, ediția a II-a, Editura Sofia, București, 2002, p. 143.

vărat și om adevărat, întru totul asemenea nouă, în afară de păcat". Cea de a doua parte cuprinde formula „miluiește-mă [pe mine păcătosul/păcătoasa]". Este, pe de o parte, o invitație de a te lăsa în voia Domnului, după formula din Evanghelia iubirii, cea după Ioan, „fără mine nu puteți face nimic" (Ioan 15, 5), iar, pe de altă parte, acest „miluiește-mă" este un demers ontologic, în sensul că îl responsabilizează pe credincios atât în lumina vieții de aici, cât și în perspectiva vieții de dincolo[6]. De ce sau în ce fel îl responsabilizează? Pentru că Iisus nu obligă, nu forțează, ci invită: „Dacă vrea cineva să vină după Mine…"(Matei 16, 24) – de aici rezultă faptul că rolul liberului arbitru este unul covârșitor în trăirea autentic creștină.

Rugăciunea inimii este printre cele mai scurte rugăciuni ale Bisericii[7]. Însă, venind din inimă, fiind atât de intensă, ea cere implicare și dăruire din partea celui care o rostește. Pentru ca să fie ascultată, însă, rugăciunea trebuie făcută aşa cum se cuvine, fiind nevoie de credință şi, nu în ultimul rând, de starea de pocăință, care este esențială. „Oricât ne-am ruga și ne-am osteni, dacă acestea sunt făcute formal și fără pocăință și smerenie, în zadar le săvârșim. Pentru că Domnul a spus: Nu oricine Îmi zice: «Doamne, Doamne!» va intra în Împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu, care este în ceruri." (Matei 7, 21). De asemenea, rugăciunea are mai multe trepte, iar fiecare reprezintă un pas în urcuşul duhovnicesc pe care se află omul – ea fiind esențială pe tot parcursul urcuşului omului. O rugăciune se cunoaşte nu doar după obiectul ei, ci şi după felul în care cel ce se roagă se concentrează (cu superficialitate sau atenție) sau după cât de liniștit îi este sufletul în timpul rugăciunii, așa cum este de părere părintele Stăniloae. „Viața creştină e legată în mod deosebit de rugăciune, ea fiind înălțarea sufletului la Dumnezeu, fiind făcută în Duhul, dar în numele Fiului, Iisus, care este singurul drum către Tatăl"[8].

---

[6] Kallistos Ware, *Rugăciunea și tăcere în spiritualitatea ortodoxă. Puterea Numelui sau despre Rugăciunea lui Iisus. Isihia și tăcerea în rugăciune*, Editura Christiana, București, 2003, pp. 67-70.

[7] Filip Lemasters, *Credința uitată. Vechi adevăruri din Răsăritul creștin pentru creștinii contemporani,* traducere din engleză Mădălin Enciu, Editura Doxologia, Iași, 2016, pp. 59-62.

[8] Ioan Gh. Savin, *Mistica și Ascetica ortodoxă,* Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, Sibiu, 1996, p. 137-138.

Relația dintre inimă și creier din perspectiva medicinei și teologiei

Abordarea relației dintre inimă și creier a cunoscut, din perspectivă științifică, o dezvoltare substanțială în ultimii ani, neuroștiințele având un cuvânt important de spus în acest sens. Până acum, relația inimă-creier era înțeleasă unidirecțional, considerându-se că inima este cea care răspunde atunci când primește semnale de la creier. Probabil că, având o imagine incompletă, inima era considerată incapabilă să îndeplinească rolul unui centru de comandă, unicul astfel de centru fiind considerat creierul. Totuși, în ultima vreme, oamenii de știință au evidențiat faptul că și inima, la rândul său, inițiază contacte directe și interacționează, astfel, atât cu creierul, cât și cu celelalte părți ale organismului, în patru moduri: neurologic (prin intermediul impulsurilor nervoase pe care le poate transmite), biochimic (prin intermediul hormonilor și neurotransmițătorilor), biofizic (prin undele de presiune), precum și energetic (prin interacțiunile câmpului electromagnetic)[9].

Așadar, a avut loc o schimbare de perspectivă, iar, ca rezultat, oamenii de știință nu se mai îndoiesc astăzi de faptul că inima poate influența într-un mod semnificativ activitatea creierului. De altfel, inima este considerată, mai nou, un fel de al doilea creier al organismului uman, respectiv un centru extrem de complex de procesare a informațiilor, care deține propriul său „creier" funcțional, cunoscut sub denumirea de creierul inimii, care poate iniția o comunicare și poate influența creierul cerebral, în modurile enunțate anterior. Pe lângă faptul că influențează activitatea creierului și a principalelor organe, acest creier al inimii joacă și un important rol în experiența emoțională și, astfel, influențează calitatea vieții noastre[10].

Am putea înțelege, deci, că, într-un mod foarte real, depindem de creier și inimă, de modul cum interacționează acești centri de comandă ai ființei noastre. Acest fapt este atât de evident, încât aproape că nu

---

[9] Rollin McCraty, PhD, *Science of the Heart. Exploring the Role of the Heart in Human Performance*, vol. 2, Published by Heart Math Institute, Boulder Creek, California, 2015, p. 3.

[10] Rollin McCraty, PhD, *Science of the Heart. Exploring the Role of the Heart in Human Performance*, vol.2, pp. 2-3.

mai căutăm explicații. Și, totuși, relația creier-inimă este una absolut fascinantă și merită aprofundată. Încă din antichitate, înțelepții s-au arătat preocupați de minte și inimă, precum și de relația dintre cele două. În general, se poate constata că mintea era înțeleasă ca rațiune sau lucrare a acesteia, iar inima ca izvor al sentimentelor.

Jean Kovalevsky, preocupat de această problematică, identifică patru tipuri de oameni, ale căror caracteristici sunt creionate de relația dintre inteligență (o înțelegem ca *lucrare a minții*) și inimă (înțeleasă ca izvor al sentimentelor)[11]. Astfel, afirmă că:

1. Omul desăvârșit, deplin, ar fi suma dintre inteligența rece și inima caldă;

2. Un al doilea tip de personalitate umană ar fi cel generat de relația dintre inteligență și inimă calde, care s-ar traduce printr-un entuziasm nerealist, o *atitudine revoluționară*, *lipsită* însă *de suportul discernământului*;

3. A treia categorie de oameni ar fi cei cu inteligență și inimi reci, persoane *echilibrate*, *cerebrale*, *fără manifestări sentimentale*, *neiubitoare*;

4. Al patrulea tip de oameni ar fi cei caracterizați de minte caldă și inimă rece, impresionanți prin dialectica pe care o practică, dar lipsiți de substanță sufletească, interioară[12].

Este cunoscut faptul că spiritualitatea ortodoxă promovează o legătură foarte strânsă între minte și inimă. Mintea este *gardianul inimii*, protejând-o de gândurile rele, din care se nasc păcatele și patimile. Plecând de la analiza menționată anterior, Jean Kovalevsky propune un mod interesant de a înțelege relația minte-inimă, prin analogie cu protopărinții Adam și Eva. Astfel, Adam, bărbatul, este asociat cu mintea, iar Eva, femeia, cu inima. Căderea Evei sau pierderea luptei cu ispita se datorează faptului că *mintea, gardianul sau santinela, nu a protejat inima*. Cu alte cuvinte, maturizarea spirituală a omului, prin unitatea dintre minte și inimă, nu s-a înfăptuit. Este interesantă și remarca referitoare la ordinea ispitirii celor doi: șarpele nu îl ademenește pe Adam, ci o ia pe Eva prin surprindere, găsind-o singură, cu trimitere la inima care nu trebuie lăsată fără pază[13]. De aici,

---

[11] Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, traducere de Dora Mezdrea, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 145-146.

[12] Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, pp. 145-146.

[13] Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, pp. 145-146. Autorul realizează și o paralelă între minte-inimă și altar-naos, ca părți componente ale bisericii. Dacă altarul semnifică

înțelegem importanța pe care o acordau Părinții filocalici *trezviei, paza minții*. Inima, sedusă de imaginea atrăgătoare a păcatului, influențează mintea-rațiune, iar aceasta acționează în consecință, ducând la îndeplinire dorința sau pofta inimii. Mergând pe acest model de înțelegere, este clar că unirea minții cu inima reprezintă revenirea la starea paradisiacă, de dinaintea căderii în păcat, când mintea căuta inima, pentru a forma un singur trup, adică un întreg[14].

Reflecția teologului amintit anterior este importantă, din perspectiva faptului că inima poate și trebuie să influențeze mintea, ca lucrare a creierului, pentru a o cuprinde în sine și a reface *unitatea ființială a omului*. Dacă așa stau lucrurile, ar trebui să vedem acum, folosindu-ne de ajutorul cercetărilor științifice, cum se manifestă, în plan neurologic, relația dintre minte/creier și inimă, în timpul rugăciunii, ca factor unificator al celor două realități ale ființei umane.

Inima și creierul în timpul rugăciunii. Efectele rugăciunii contemplative

Impactul credințelor religioase asupra organismului uman este o temă de mare actualitate pentru secolul nostru. Implicațiile sunt profunde și ramificate, astfel încât este necesară o privire largă asupra acestor chestiuni. Neurologia sau, mai bine spus neuroteologia, se ocupă tocmai de aceste aspecte ale activității neuronale. Am văzut anterior că inima și creierul conlucrează în toate acțiunile ce privesc organismul ca întreg. Această constatare este valabilă atât pentru ceea ce se petrece în interiorul nostru ca ființe umane, cât și în realitatea exterioară nouă, care se răsfrânge asupra noastră.

---

aici capul, mintea, atunci Cuvântul-Dumnezeu iese din minte, împărtășindu-Se inimii, reprezentată de naosul bisericii, locul unde se află credincioșii, care primesc Sfintele Taine.

[14] Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, pp. 145-146. Astfel înțelege autorul cuvintele lui Adam: „va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi amândoi un trup” (Facerea 2, 24). După căderea în păcat, rolurile s-au schimbat: femeia urmează chemarea bărbatului, iar, prin analogie, inima se supune minții. Din această cauză, revenirea minții în inimă reprezintă desăvârșirea unității care nu s-a maturizat la început.

Medicul american Andrew Newberg[15] și colaboratorii săi au descoperit că starea de contemplare a lui Dumnezeu și a valorilor spirituale pare să modifice permanent structura acelor părți ale creierului nostru care ne *controlează stările de spirit*, dau naștere noțiunilor de *conștiință a sinelui* și ne modelează *percepțiile senzoriale ale lumii.* De asemenea, practicile contemplative, ca rugăciunea sau meditația, întăresc un circuit neurologic specific, care generează *starea de pace*, *conștiința socială* și *compasiunea pentru ceilalți*. Mai mult decât atât, Newberg a constatat că practicile spirituale duc la *intensificarea cogniției*, *stimulează comunicarea* și *creativitatea*, iar în timp ajută chiar la *schimbarea propriei percepții asupra realității* (se înțelege că este vorba despre o schimbare în bine, în sensul de vindecare a unor traume psihice). Acestea l-au făcut pe savantul amintit să afirme că beneficiile medicale asociate cu meditația (rugăciunea) și ritualul religios nu pot fi negate, existând numeroase dovezi în acest sens[16].

Empatia sau compasiunea reprezintă capacitatea neurologică de a rezona cu emoțiile altei persoane sau, cu alte cuvinte, abilitatea noastră de a răspunde la durerea altei persoane. Aceste trăiri ale noas-

---

[15] Dr. Andrew Newberg este un cunoscut cadru didactic universitar, neurolog și pionier în studierea experiențelor religioase, din perspectiva neuroteologiei. În lucrarea sa, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul*, el împărtășește publicului larg unele dintre cele mai importante rezultate ale cercetărilor sale științifice referitoare la efectele credinței, religiozității și ale spiritualității în viața omului.

[16] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul. Descoperirile inovatoare ale unui prestigios neurolog*, traducere din limba engleză de Ramona Neacșa Lupu, Editura Curtea Veche, colecția „Știință și Religie”, coordonată de Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi, lucrare apărută în cadrul programului *Știință și Ortodoxie – Cercetare și Educație*, cu sprijinul Fundației John Templeton, București, 2009, pp. 14-15. De asemenea, cf. Andrew Newberg ș.col., *De ce nu dispare Dumnezeu. Știința creierului și biologia credinței*, traducere din limba engleză de Ramona Neacșa, Editura Curtea Veche, colecția „Știință și Religie”, coordonată de Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi, lucrare apărută cu sprijinul Fundației John Templeton, București, 2008, p. 180; studiile arată că persoanele care sunt familiarizate cu o practică religioasă trăiesc mai mult, au mai puține atacuri cerebrale, mai puține afecțiuni ale inimii, o mai bună funcționare a sistemului imunitar, o tensiune arterială mai scăzută decât restul populației. În același context, Andrew Newberg menționează o declarație a dr. Harold Koenig, de la Centrul Medical Universitar Duke, care, referindu-se la impactul religiei asupra sănătății unei persoane, afirma că există și un revers: neimplicarea religioasă ar avea ca efect asupra mortalității echivalentul a 40 de ani de fumat câte un pachet de țigări pe zi!

tre sunt gestionate de „inima neurologică", aflată în cortexul cingulat anterior al creierului, care menține echilibrul între sentimente și gândurile noastre, fiind responsabil cu empatia, compasiunea și comunicarea. Aceasta reprezintă, potrivit neurologilor, cea mai nouă parte din evoluția creierului nostru, care poate fi stimulată prin meditație, rugăciune. O altă urmare pozitivă a stimulării activității din cingulatul anterior al creierului prin rugăciunea-meditație este încetinirea evoluției unor boli precum Parkinson și Alzheimer[17].

Legat de cele deja enunțate, trebuie amintit faptul că specialiștii în neuroștiințe au demonstrat, pe baza experimentelor realizate, că majoritatea practicilor religioase sau spirituale suprimă tendința creierului de a reacționa cu furie sau cu teamă la stimulii externi. Am putea spune, deci, că experiențele religioase ne ajută foarte mult în păstrarea unui echilibru în orice împrejurare a vieții, chiar și în situațiile dificile, când siguranța personală ne este amenințată. Deși pentru omul contemporan ar putea părea mai degrabă o non-activitate sau o stare de repaus, contemplația religioasă și spirituală este superioară studiului, lecturii, muzicii, deoarece *schimbă creierul într-un mod profund diferit*, întărind un *circuit neuronal unic,* ce intensifică în mod special conștiința și empatia socială, în timp ce dizolvă sentimentele și emoțiile negative distructive.

Newberg afirmă chiar că acesta este genul de schimbare pe care omul contemporan ar trebui să o urmărească, pentru a reuși să rezolve conflictele lumii de astăzi. Din această perspectivă, furia constituie cel mai mare dușman al umanității, deoarece are efecte nocive asupra mecanismelor și activității creierului: întrerupe funcționarea lobilor frontali, responsabili cu gândirea rațională, și eliberează o serie de neurochimicale, afectând părțile creierului care controlează reactivitatea emoțională a persoanei. Cheia rezolvării acestei situații nedorite este atenția conștientă, iar aceasta poate fi stimulată prin rugăciunea-meditație[18]. Și pentru că vorbim despre lumea de astăzi, este interesantă remarca neurologilor în privința efectelor surprinzătoare pe care le poate avea rugăciunea, anume că poate ajuta la menținerea

---

[17] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 28-29, 38.

[18] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*,pp. 20-23, 30.

unei balanțe sănătoase, care să încetinească procesul de îmbătrânire. De asemenea, rugăciunea, meditația stimulează neuroplastia sau capacitatea creierului de a se schimba sau adapta permanent la noile condiții pe care le întâmpinăm în viață. Contemplarea lui Dumnezeu, afirmă neurologii, provoacă o activitate neuronală intensă în anumite zone ale creierului, iar acesta pare că se dezvoltă atunci când, meditând la Dumnezeu, ne gândim la marile teme ale existenței noastre[19].

Ca oricare alt organ al omului, se pare că și creierul tinde să îmbătrânească, în sensul că, după vârsta de 30 de ani, metabolismul său începe să decadă, se pierde capacitatea neuroplastică, sunt afectate memoria, coordonarea, atenția, procesarea informațiilor, rezolvarea problemelor, abilitățile de luare a deciziilor sociale etc. Cercetările au arătat că meditația poate modifica în mod conștient funcționarea normală a unor părți ale creierului. De asemenea, practicile spirituale bazate pe meditație pot reduce anxietatea, stresul, tensiunea sanguină, măresc starea de alertă și funcționarea cognitivă, au efecte pozitive asupra reglării imunității, precum și asupra îmbătrânirii și morții celulelor[20]. Având în vedere toate acestea, dar ținând cont și de tema care ne interesează în demersul nostru, putem ușor face conexiunea cu rugăciunea scurtă și ritmată numită „a minții".

Acest tip de rugăciune este, deopotrivă, și meditație duhovnicească, dar și exercițiu de concentrare pentru puterile sau facultățile persoanei în cauză. Această afirmație se bazează pe explicațiile Părinților filocalici cu privire la rugăciune, dar și pe concluzia oamenilor de știință, care arată că *repetarea unei rugăciuni scurte influențează ritmul cardiovascular al practicantului*, precum și cogniția, printr-o *concentrare intensă* și *continuă* (asupra cuvintelor rugăciunii, în cazul de față). Efectele unei astfel de rugăciuni depind de durata exercițiului, fiind direct proporționale cu aceasta. Integrată într-un program săptămânal, ea poate conduce chiar la creșterea speranței de viață, deoarece ajută la *păstrarea sănătății creierului*[21].

---

[19] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 25-26.

[20] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 32-33. Autorul face referire aici mai ales la meditația de tip yoga. Aceasta poate fi însă depășită prin practicarea rugăciunii minții, care, așa cum am aflat deja, are numeroase efecte benefice asupra organismului.

[21] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 34, 39-40.

În privința comportamentului pe care îl are creierul în timpul rugăciunii, Andrew Newberg detaliază câteva experimente interesante. Într-unul dintre acestea, au fost scanate creierele unor călugărițe catolice și ale unor călugări budiști în timpul contemplării prin rugăciune. S-a observat astfel o diminuare a activității din lobul parietal, ceea ce se traduce prin reducerea sentimentului de sine, adică *subiectul aflat sub observație se simțea una cu obiectul contemplației sale*[22].

Un alt experiment realizat de specialiști demonstrează că meditația sau rugăciunea zilnică, timp de câteva minute, poate avea efecte deosebite asupra capacităților cognitive ale unei persoane: un constructor care, în timp ce muncea, a practicat zilnic câteva minute de meditație, a prezentat ulterior modificări semnificative ale parametrilor cognitivi; cu alte cuvinte creierul său a fost revitalizat prin această metodă. Neurologii au concluzionat că, pentru a obține un asemenea efect, sunt necesare cel puțin 12 minute de meditație pe zi. Și mai interesant este faptul că, prin mișcarea permanentă a mâinilor în timpul meditației (constructorul muncea în timp ce își îndeplinea sarcinile trasate de specialiști în cadrul experimentului), subiectul a antrenat și stimulat anumiți centri motorii ai creierului, respectiv pe cei responsabili de coordonare[23]. Meditația sau rugăciunea practicată zilnic sporește abilitatea de a ne concentra atenția asupra fiecărui scop pe care dorim să îl atingem, abilitate care poartă denumirea de *atenție selectivă*. De asemenea, **îmbunătățește memoria activă**, cu ajutorul căreia noi luăm decizii conștiente. Neurologii propun patru pași de făcut în această direcție, pași care se aseamănă oarecum cu tot atâ-

---

[22] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 34, 39-40. De asemenea, cf. Andrew Newberg și col. *De ce nu dispare Dumnezeu...*, pp. 126-127, experiența ieșirii din sine sau diminuarea sentimentului de sine este rezultatul unui proces neurologic complex: comportamentele ritmice lente, cum este rugăciunea meditativă, stimulează sistemul de repaos al creierului, care ajunge la cote ridicate ale activității neurale; în acel moment, funcția reglatoare a hipocampului, centrul creierului, exercită un efect inhibator asupra unor zone și funcții ale acestuia. Una dintre zonele vizate este cea de asociere a orientării – partea creierului care ne ajută să distingem sinele de restul lumii și orientează sinele nostru în spațiu. Ca rezultat, apare o definire mai slabă sau mai puțin precisă a sinelui. Același efect îl poate avea și psalmodierea.

[23] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 41-43. Se pot observa lesne multiple similitudini cu practicarea rugăciunii inimii: rugăciunea repetitivă, scurtă, însoțită de mișcare etc.

tea trepte sau stări pe care trebuie să le parcurgă cel care dorește să practice rugăciunea inimii:

1. să vrei să faci acest lucru;
2. să te concentrezi asupra scopului propus;
3. să reglezi respirația, postura corpului, mișcările;
4. să repeți o anumită perioadă[24].

Efectele rugăciunii minții sau ale meditației se resimt la cel mai profund nivel în creier; repetarea unei astfel de sarcini schimbă activitatea sinaptică la capătul unui neuron și, în cele din urmă, ajunge să schimbe structura celulei[25]. Afirmația este deosebit de importantă în iconomia studiului de față, deoarece ea confirmă faptul că rugăciunea poate schimba modul de a gândi pe termen lung, respectiv modul de viață, de la o viață egoistă, marcată pregnant de propria persoană, la o viață înduhovnicită, cale spre dobândirea fericirii veșnice.

Tot cu privire la comportamentul creierului în timpul rugăciunii, A. Newberg și echipa sa de specialiști au studiat legătura dintre reglarea respirației și eficiența rugăciunii sau meditației. Astfel, au ajuns la concluzia că o respirație regularizată, atent efectuată, are efecte asupra mecanismelor care controlează emoțiile și percepțiile senzoriale. În cazul în care operațiunea este continuată și aprofundată, spun neurologii, pot apărea anumite viziuni sau sunete halucinogene. De asemenea, respirația regulată și lentă are un efect calmant asupra organismului și asupra minții, ea descrește activitatea metabolică în diferite părți ale creierului, mai ales în lobul frontal, care consumă o parte importantă din energia neuronală. Dacă odată cu reglarea respirației se adaugă și mișcări repetitive ale mâinilor, precum și vorbirea sau psalmodierea, activitatea din centrii motorii și cei de coordonare din creier se va intensifica. Prin urmare, sporind eficiența creierului în ansamblu, se va conserva mai multă energie neuronală și metabolică, iar aceasta va spori formarea memoriei[26].

---

[24] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 44.

[25] O'Leary D.S. și col., „Marijuana alerts the human cerebellar clock", Neuroreport, 11 iunie 2003, 14 (8), pp. 1145-1151, apud A. Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 45 (nota 35, p. 323).

[26] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 45-46.

Sunt extrem de interesante aceste concluzii ale neurologilor, deoarece ele pun într-o lumină științifică multe elemente legate de rugăciune, ca lucrare a minții în inimă. Elemente ca respirația atentă sau mișcarea mâinii care numără boabele de metanie, deși simple sau absolut normale, au conotații speciale în evoluția creierului sau în metabolismul organismului ca întreg. Dacă ținem cont de concluziile specialiștilor, înțelegem mai bine de ce Părinții filocalici își exprimau adesea rezerva cu privire la accentuarea prea mare a metodei psihofizice de rugăciune: chiar dacă nu efectuaseră studii savante, experiența proprie și trăirea lor duhovnicească i-a ajutat să descopere că, la un moment dat, mai ales în cazul celor începători, pot apărea false viziuni sau imagini provocate de reacțiile fiziologice ale trupului, acea „falsă căldură" despre care vorbeau sau lumini false, iar acestea pot deturna eforturile rugătorului de la scopul lor principal, care este acela de a se întâlni cu Hristos. Neurologii nu dețin mijloacele duhovnicești pentru a face o astfel de delimitare sau diferențiere, dar descoperirile lor pun în evidență parcă tot mai mult spusele Părinților pustiei.

Beneficii ale rugăciunii minții

La capitolul beneficii ale rugăciunii meditative (prin aceasta înțelegând rugăciunea minții) cu privire la activitatea creierului, putem desprinde mai multe idei din cercetările neurologilor preocupați de prezența și lucrarea lui Dumnezeu în viața omului. Astfel, după cum am amintit deja, rugăciunea sporește abilitățile cognitive, dar reținem și faptul că reduce nivelul stresului sau, mai bine zis, efectele nocive ale acestuia asupra funcționării tuturor organelor, mai ales a creierului. Efectele pozitive se văd până la nivelul neuronilor. Fiecare neuron posedă un număr de peste zece mii de dendrite, care se prezintă ca niște tentacule, ramuri sau extensii la capetele neuronului. În aceste dendrite, spun neurologii, ar sta cheia înțelegerii sporirii sau deteriorării cognitive și tot prin intermediul lor s-ar putea înțelege motivul pentru care oamenii – și numai oamenii! – contemplă natura și lucrările lui Dumnezeu, în înțelesul că sunt preocupați de prezența Lui și de relația cu El.

Este foarte importantă relația dintre rugăciunea-meditație și activitatea dendritelor; în momentele de stres, dendritele se blochează,

provocând afectarea memoriei. Dacă stresul, odată trecut, revine, se pare că peste o treime din dendritele afectate se pot pierde iremediabil. Aceste lucruri se pot observa mai ales la persoanele care îmbătrânesc sau la cele care suferă de Alzheimer. Rugăciunea poate avea efecte salvatoare în astfel de cazuri, deoarece stimulează activitatea creierului, care ameliorează efectele negative ale pierderii dendritelor și, prin aceasta, efectele negative asupra memoriei persoanei în cauză. Acestea îi determină pe neurologi să afirme că rugăciunea, meditația, reprezintă o terapie indiscutabil superioară altor genuri de terapii în consolidarea circuitelor neuronale din creier. Mai mult decât atât, se pare că un program personalizat de rugăciune poate avea efecte încă și mai palpabile asupra persoanei în cauză[27]. Ne putem gândi aici la relația pe care fiecare credincios o are cu duhovnicul său, la modul cum părintele duhovnicesc, ținând cont de caracterul fiecărei persoane, de abilitățile sale, de condițiile de viață, muncă etc, îi recomandă anumite lucruri de împlinit în viața duhovnicească. Un exemplu în acest sens este Sfântul Cuvios Paisie Aghioritul, care avea în vedere un program personalizat de rugăciune și priveghere pentru fiecare obște monahală pe care o cerceta duhovnicește.

Ne mai rețin atenția la acest capitol alte câteva constatări ale specialiștilor în neurologie. Rugăciunea poate ameliora efectele îmbătrânirii, care se resimte ca o deteriorare a circuitelor neuronale odată cu vârsta. Fortificarea acestor circuite se amplifică direct proporțional cu gradul de complexitate a meditației și cu durata ei. De asemenea, cu cât mișcarea este mai constantă și mai prezentă în cadrul exercițiilor spirituale, respectiv cu cât mișcăm mai multe părți ale corpului, cu atât mai multe părți ale creierului sunt stimulate. Acestea sunt concluziile unui studiu care a demonstrat că 14 zile de exercițiu fizic și mental zilnic, de reducere a stresului și factorilor provocatori, alături de o dietă echilibrată, îmbunătățesc cogniția și funcționarea creierului la vârste cuprinse între 35 și 69 de ani.

Alte studii au relevat o eficiență sporită în cazul în care persoana în cauză alocă timp de 30 de minute până la o oră zilnic rugăciunii efectuate în acest mod. La toate acestea, trebuie adăugată și o concepție proprie pozitivă despre viață, după cum demonstrează un studiu rea-

[27] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 49-51 ș.u.

lizat la Universitatea Stanford, care a relevat faptul că, în cazul persoanelor care au o concepție negativistă despre propria existență, amigdala din creier, responsabilă cu reacțiile emoționale, eliberează un adevărat torent de neurochimicale, care vor afecta serios creierul, în cadrul unui proces distructiv, numit *ruminare*. Opusul acestui proces distructiv este meditația sau, am spune noi, rugăciunea, care are o înrâurire mult mai accentuată asupra creierului, prin efectele sale benefice. Prin această metodă, putem antrena creierul să rămână calm în orice situație; mai mult chiar, spun neurologii, meditația ajută mintea să se desprindă de propriile dorințe și atașamente[28].

Privită dintr-o astfel de perspectivă, concluzia oamenilor de știință ne oferă o înțelegere suplimentară și complexă asupra rugăciunii minții, ca metodă potrivită pentru întreținerea unui stil de viață sănătos, din toate punctele de vedere. Este foarte interesant să observăm cum creierul generează un adevărat complex de reacții pozitive în întregul organism, stimulat fiind prin metoda rugăciunii minții. Totuși, atunci când vorbim despre rugăciune, nu privim această realitate duhovnicească dintr-o perspectivă materială sau biologică, pentru că nu ne rugăm doar pentru a avea o viață echilibrată, pentru a oferi creierului posibilitatea de a se reface sau a-și îmbunătăți performanțele. Pentru noi, creștinii, acestea sunt doar efectele ce decurg din utilizarea rugăciunii. Scopul pentru care isihaștii foloseau rugăciunea minții era acela de a se elibera de patimi și a se întâlni cu Hristos, Lumina lumii. Și aceasta este, însă, o perspectivă asupra căreia oamenii de știință s-au oprit, după cum am văzut, deoarece afirmă că mintea omului se poate detașa de alipirile pătimașe de această lume tocmai prin rugăciune. Totuși, chiar dacă aceste concluzii ale neurologilor ne ajută să înțelegem mai bine complexul fenomen spiritual al rugăciunii minții sau rugăciunii minții în inimă, este necesară

---

[28] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 51-53. Despre amigdală și funcțiile sale: cf. Andrew Newberg ș.col., *De ce nu dispare Dumnezeu...*, pp. 69 - 70, amigdala este considerată una dintre cele mai vechi structuri organizatorice ale creierului. Ea controlează și intermediază toate funcțiile emoționale de nivel înalt: iubirea, afecțiunea, prietenia ș.a. Ca un adevărat „câine de pază", amigdala are o importantă funcție de supraveghere. Ea este cea care determină situațiile demne de atenția minții și dă semnalul de acțiune, impulsionând hipotalamusul, care va acționa asupra sistemului nervos autonom, declanșând emoțiile.

o atenție sporită atunci când apelăm la descoperiri fenomenale ale neuroștiințelor, deoarece din perspectivă duhovni-cească lucrurile au o profunzime aparte. Dacă Dumnezeu este exclus din acest proces al meditației, cu alte cuvinte dacă rugăciunea pierde dimensiunea spirituală și devine doar meditație tehnică, atunci rămânem doar cu o înțelegere rațională a unor mecanisme de funcționare a organismului, oricât de complexe ar părea acestea.

În aceeași notă, revenind la Andrew Newberg și la echipa sa de neurologi, regăsim, în studiile publicate cu privire la meditație și rugăciune, multe referiri biblice la meditație, pe care o consideră „catalizatorul” multor epifanii prezentate în Biblie - ceea ce, dacă ne gândim la trăirile pe care le descriu Părinții isihaști, nu este deloc departe de adevăr. Astfel, texte precum: Facerea 24, 63 (Isaac se plimbă în răcoarea serii și își așează gândurile în ordine); Iosua 1, 8; Psalmul 1, 2; Psalmul 5, 1; Isaia 33, 18; Luca 21, 14; 1 Timotei 4, 15 ș.a.[29] - sunt considerate locuri din care putem înțelege importanța rugăciunii-meditație sau a meditației pentru viața noastră. Legat de aceasta, specialiștii au concluzionat că Dumnezeu devine din ce în ce mai prezent în mintea noastră, pe măsură ce medităm tot mai mult la El. Aceasta deoarece, cu cât medităm mai mult la ceva anume, partea creierului numită talamus devine tot mai activă și începe să perceapă gândurile ca fiind senzații, iar creierul începe să răspundă ca și cum ideea respectivă ar fi un obiect real. Cu alte cuvinte, cu cât ne concentrăm mai mult asupra lui Dumnezeu, cu atât El devine neurologic mai prezent în mintea noastră[30]. Din nou, trebuie să dăm dovadă de discernământ și atenție la nuanțe atunci când utilizăm datele cercetărilor științifice în domeniul Spiritualității, deoarece experiența Părinților isihaști ne arată că prezența lui Dumnezeu este reală în

---

[29] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 61. Textele folosite de cercetători au fost preluate din versiunea King James a Bibliei; am notat aici doar câteva dintre ele, care prezentau o echivalență de sens în traducerea sinodală BOR a Bibliei.

[30] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, pp. 70-71. Aceasta nu înseamnă însă că mintea noastră L-a inventat, pur și simplu, pe Dumnezeu. Cf. A. Newberg și col., De ce nu dispare Dumnezeu..., p. 185, abordarea neurologică a acestei teme arată că „Dumnezeu nu este produsul unui proces cognitiv, deductiv, ci a fost descoperit într-o întâlnire mistică sau spirituală, adusă în conștiența oamenilor prin intermediul mașinăriei de transcendență a minții”.

cadrul experiențelor duhovnicești ale celor care folosesc rugăciunea lui Iisus și ajung la trepte superioare în urcușul spiritual. Dumnezeu nu este o idee care ar prinde contur neurologic și ar putea să dispară odată cu încetarea meditației, ci este o Persoană distinctă, Care vine și se sălășluiește în inima curățită de patimi a celui care se roagă folosind rugăciunea lui Iisus sau rugăciunea inimii, iar uneori experiența întâlnirii cu Hristos pe această cale este vizibilă sau sensibilă și pentru ochii trupești ai isihastului.

Dacă Dumnezeu este făcut prezent în mintea noastră prin rugăciune și invocarea Sa repetată, trebuie să știm și că imaginea Sa este dată de partea creierului numită cingulatul anterior, „adevărata inimă a sufletului neurologic”, așa cum o numește Newberg, și care, stimulată prin rugăciune, Îl percepe și prezintă pe Dumnezeu ca bun, iubitor, afectiv, implicat sau interesat de propria noastră existență[31].

Și, pentru că vorbim despre prezența lui Dumnezeu în mintea noastră, despre întâlnirea cu El în acest tărâm atât de fascinant, trebuie să amintim și faptul că neurologia nu se oprește doar la constatările enumerate anterior, în cadrul acestui demers. Există și un alt punct de interes pentru oamenii de știință, unul de o profunzime aparte, și anume realitatea experiențelor mistice. Cercetările efectuate de oamenii de știință i-au făcut să concluzioneze că oamenii sunt, de fapt, „mistici naturali, binecuvântați cu un geniu înnăscut pentru transcenderea sinelui fără efort”[32]. Înțelegem, din această afirmație, nu atât faptul că nu este necesar niciun efort pentru ca o persoană umană să poată percepe și trăi la intensitate maximă o anumită experiență spirituală, cât mai ales faptul că omul are, în constituția sa, o conformație care îi permite să depășească planul material al existenței și să contemple lumea spirituală, pe Dumnezeu. De altfel, chiar creierul omului pare construit în așa fel, încât să descopere și să trăiască experiențele mistice, neurologii vorbind chiar despre o „mașinărie de transcendență a minții”, în care experiențele mistice, de la cele mai simple, până la cele mai complexe, își au rădăcinile biologice în complexul neural al creierului.

---

[31] Andrew Newberg, Mark Robert Waldman, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 135

[32] Andrew Newberg, Eugene D’ Aquili, Vince Rause, *De ce nu dispare Dumnezeu...*, p. 160.

Concluzii. Importanța rugăciunii neîncetate

Omului, în afara cultului public, i se cere şi un cult personal. Mai mult decât atât, i se cere în special rugăciunea neîncetată: „În timpul rugăciunii, mintea petrece fără ieşire în interiorul inimii. Aici se află toată esența lucrării"[33]. Rugăciunea neîncetată rostită în gând sau cu buzele, după o anumită vreme care nu este la toți oamenii la fel, în cel mai fericit caz ajunge să se mute în inimă, pentru că sunt și cazuri când un om se roagă, dar nu ajunge la rugăciunea inimii. „După o bucată de vreme am simțit că rugăciunea se coborâse, aşa zicând de la sine de pe buze în inimă"[34]. Sfântul Apostol Pavel este cel care ne îndeamnă să ne rugăm, dar nu să ne rugăm oricum, ci neîncetat, de aici putem să observăm legătura dintre sfatul apostolului menționat și rugăciunea inimii. Dacă, după căderea în păcatul neascultării, comunicarea și comuniunea cu Dumnezeu au avut de suferit, acum omul are posibilitatea restabilirii acelui dialog și acelei stări prin rugăciune adevărată ce-l însoțeşte pe om pretutindeni și îl ține ancorat de Dumnezeu.

Când se roagă cu adevărat lui Dumnezeu, omul simte că Dumnezeu a aşteptat rugăciunea sa şi că îi răspunde la ea, umplându-l de bucurie, de linişte, deși nu Dumnezeu are nevoie de rugăciunea omului, ci omul are nevoie să se roage lui Dumnezeu pentru a primi ajutor de la El. Adevărata rugăciune înseamnă întâlnire și convorbire a omului cu Dumnezeu, înseamnă o atitudine constantă, o stare de spirit care modelează întreaga noastră ființă, făcând din viața noastră o comuniune veşnică cu Dumnezeu[35].

Așa cum am remarcat până acum, în privința interacțiunii dintre creier și inimă, un alt lucru foarte important de menționat este influența pe care o poate avea rugăciunea meditativă asupra întregului sistem nervos al persoanei umane, ca parte dintr-un complex

[33] Ilie Cleopa, *Ne vorbește Părintele Cleopa*, vol. 12, Cuvânt înainte scris de Ioanichie Bălan, Editura Mănăstirea Sihăstria, Neamț, 2002, p. 64.
[34] Paulin Lecca, *Pelerinul rus*, Editura Sofia, București, 2002, p. 102.
[35] Acest două paragrafe sunt preluate din articolul nostru, „Rugăciunea inimii pe înțelesul tuturor", în *Glasul Adevărului* (Publicație religioasă editată de Arhiepiscopia Buzăului şi Vrancei), serie nouă, anul XXXIII, nr. 270, septembrie-octombrie 2022, pp. 35-37.

extraordinar de rețele, guvernate de creier. Cu alte cuvinte, sistemul nervos, ca parte componentă a acestui complex care participă la experiențele spirituale ale omului, are rolul de a implica toate părțile sau organele în aceste experiențe spirituale. Sistemul nervos autonom este responsabil cu regularizarea funcțiilor importante ale organismului, cum sunt ritmul inimii, tensiunea arterială, temperatura corpului și digestia. Are, totodată, o strânsă legătură cu generarea emoțiilor sau stărilor de spirit. Pe baza acestor observații, specialiștii consideră că sistemul nervos autonom este esențial în experiențele religioase ale oamenilor. Se pare că atunci când emoțiile și trăirile provocate de experiența religioasă se amplifică, sistemul de excitație (simpatic), parte a sistemului nervos autonom, dă semnalul pentru creșterea pulsului, ritmului respirației etc, adică acele elemente care constituie părți ale unui comportament ieșit din tiparele obișnuite. Sistemul nervos autonom de inhibiție (parasimpatic) are menirea de a contrabalansa aceste activități, cu scopul de a conserva energia necesară proceselor obișnuite din organism[36].

Chiar dacă ar fi să luăm în calcul numai această coordonare atât de precisă, tot am rămâne uimiți de precizia cu care este alcătuită ființa umană și de atenția pe care o acordă fiecărui amănunt din existența sa, multe dintre ele **întâmplându-se într-un mod pe care nu îl conștientizăm aproape deloc**. Dar, ceea ce este foarte important de menționat aici, este influența pe care rugăciunea, ritualul, în general, și, în particular, rugăciunea meditativă, o exercită asupra sistemului nervos autonom; modificarea ritmului cardiac este unul dintre efectele notate de specialiști[37]. Creierul funcționează, însă, ca un

---

[36] Andrew Newberg, Eugene D' Aquili, Vince Rause, *De ce nu dispare Dumnezeu...*, pp. 58-61.

[37] Andrew Newberg, Eugene D' Aquili, Vince Rause, *De ce nu dispare Dumnezeu...*, nota 2, p. 116. În acest sens, trebuie menționat că ritualul rugăciunii scurte, meditative, cu repetiție, pe care noi o numim rugăciunea minții, are capacitatea de a declanșa toate aceste modificări notate anterior, în cadrul structurilor organismului uman. Este interesant de remarcat faptul că procesul poate porni de la mișcările repetitive fizice (cu cât mișcarea este mai ritmată și constantă, cu atât starea e implicare a organismului va fi mai profundă, iar experiența religioasă de asemenea) sau de la minte - aceasta poate declanșa același proces, prin repetarea unui gând cu ritmicitate. Dacă folosim gândul potrivit, afirmă neurologii, mecanismul transcendental al minții va fi declanșat, iar gradul de transcendență va urca tot mai sus.

întreg, care se folosește de toate conexiunile nervoase din organism pentru a crea stările despre care am amintit anterior. Efectele asupra sistemului nervos și asupra hipotalamusului se resimt în cazul participării unei persoane la un ritual ritmic de rugăciune sau în cazul meditației, însoțite de mișcare, concretizându-se prin scăderea presiunii arteriale, a ritmului inimii și a respirației, precum și modificarea nivelului de cortizon hormonal, crearea unor schimburi pozitive în funcționarea sistemului imunitar[38].

Ajungem, astfel, la constatarea că experiențele religioase mistice sunt bune pentru sănătatea organismului. Dacă, statistic vorbind, lucrurile stau așa cum spun neurologii, din viețile sfinților, putem constata că nu întotdeauna urcușul spiritual este echivalent cu sănătatea, în plan biologic. Foarte mulți dintre marii mistici ai creștinismului au avut o viață plină de suferință, de boală. Cu toate acestea, experiența rugăciunii minții nu trebuie evitată, deoarece ea, după cum am văzut, poate genera, dacă nu sănătate trupească, cel puțin un nou mod de gândire, un nou mod de viață, în definitiv.

Cercetările științifice tot mai numeroase și riguros desfășurate confirmă adevărul pe care spiritualitatea ortodoxă l-a afirmat dintotdeauna: credința și asceza, rugăciunea și nevoința sunt izvoare de sănătate trupească și sufletească, și de mântuire. De aici și îndemnul comun al teologiei și, mai nou, al neuroștiințelor, de a trăi o viață profundă, plină de sens religios și de semnificație autentică, în centrul cărora, alături de respectarea virtuților și împlinirea faptelor de iubire și compasiune, să se afle practica rugăciunii stăruitoare, curate și înalte.

Newberg explică în acest mod ceea ce se întâmplă în cazul rugăciunii contemplative. - cf. *Ibidem*, pp. 139-140.

[38] Andrew Newberg, Eugene D' Aquili, Vince Rause, *De ce nu dispare Dumnezeu...*, p. 125. Puterea de influență emoțională a ritualului religios poate fi sporită de acțiunea hipotalamusului, care poate declanșa stări psihologice pozitive, de la senzații ușor plăcute, până a starea de extaz. O influență complementară pot avea inhalarea de tămâie, acțiunile și gesturile simbolice din cadrul ritualului de rugăciune - cf. pp. 128-129, 154.

Sensul rugăciunii
în viziunea teologică a lui Origen

Pr. Conf. Univ. Dr. Ioan Mircea IELCIU
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu

1. Preliminarii

La începutul secolului al II-lea, creștinismul nu poseda încă un corp de doctrine iar multitudinea de idei pe care le vehiculează sunt de o mare varietate și uneori contradictorii. Indubitabil, creștinii aveau credințe clare, însă acestea nu erau încă structurate în forme cristalizate și precise. Deja către mijlocul secolului al II-lea, nevoia de a extrage din acest amalgam de credințe idei limpezi, se face simțit. Spiritele religioase ale timpului au pus în discuție nenumărate aspecte legate de raporturile omului cu Divinitatea, cu lumea și cu el însuși, dar dintre toți, Clement Alexandrinul a făcut efortul cel mai consistent de a exprima credințele creștine în termeni filosofici și aceasta și pentru a atenua exagerările gnosticilor.

Gândirea lui Clement însă era prea conciliantă, iar limbajul său prea savant și prea obscur pentru a putea da o orientare decisivă ideilor. În acest context apare Origen, care a avut nu doar capacitatea de a da un corp doctrinal credințelor creștine, ci și curajul de a o face.

Origen – marele alexandrin – face parte din galeria celor mai mari bărbați ai umanității și este cel mai productiv scriitor al Bisericii vechi. El *„a purtat în pieptul său patosul religios al Orientului, căutarea neîncetată a filosofului grec, interesul pentru adevărurile ascunse ale iudeului și credința*

existențială a creștinismului"[1]. Acești factori au emoționat pe genialul Origen și l-au determinat la realizarea măreței sale opere. Origen a fost produsul autentic al climatului spiritual alexandrin și a activat în epoca în care pe tărâmul cugetării filosofice se năștea neoplatonismul, prin opera lui Plotin, în spațiul căutărilor religioase apar tendințele ascetice accentuate (în special prin maniheism), iar în spațiul Bisericii erau conturate două direcții teologice: cea tradițională, prin Sfântului Irineu de Lyon și Sfântul Ipolit al Romei și cea netradițională, prin Clement Alexandrinul și, desigur, Tertulian.

Pe cat de ușor este să vorbim despre măreția lui Origen, pe atât de dificil este să definim parcursul său teologic în contextul epocii sale, și, desigur, să definim influența sa asupra generațiilor următoare de teologi. A fost prin excepție un spirit original, ca să poată fi încadrat într-o direcție teologică precisă și o mare personalitate, ca să aibă urmași. Origen nu a creat propriu o școală, pe care adepții săi să o urmeze în mod fidel. Și-a creat în principiu prieteni și dușmani, admiratori și contestatori ai operei sale, care pe parcursul timpului au provocat, desigur, confuzie și criză în sânul Bisericii, pe care el nu le-a pricinuit direct și intenționat. Origen *„prin amploarea operei și prin profunzimea spiritului îi depășește cu mult pe gânditorii timpului său. Contemporanii săi i-au intuit măreția, iar studiile de istorie modernă ne-au sporit motivele să-l admirăm"*[2].

Ceea ce a încercat Origen să devină și ceea ce a vrut să vadă ceilalți în persoana sa a fost *didascalul spiritual*, care a pătruns adevăratul duh al Scripturilor și este îndreptățit să învețe cu mărită autoritate aproape cu harismaticii. Faptul acesta se armonizează elementului entuziast al caracterului său și este îndreptățit de o doză de misticism care îl caracterizează. Majoritatea lucrărilor sale sunt la baza lor didactice, urmăresc formarea și promovarea omului duhovnicesc și exercită pedagogia – fără să devină, din fericire – manuale de morală, pentru că înțelege întreaga iconomie dumnezeiască în special ca o pedagogie, care are autonomie în fața Bisericii istorice.

---

[1] Prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie, vol, I, Introducere Secolele II și III,* Traducere de Lector Dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 373.

[2] E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu,* Traducere Ileana Stănescu, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 125

Dinamicul didascăl Origen a vrut să aibă ca motivație și fundament Scriptura și Tradiția bisericească, pe care le-a și apărat împotriva ereticilor și gnosticilor. Prin predica și învățătura sa vrea să facă pe Hristos prezent în Biserică, de care însă nu a vorbit niciodată detaliat. Socotea că Scriptura Vechiului și Noului Testament este inspirată de Dumnezeu până la ultima literă. Totodată, cine citește lucrările sale, constată că limba și climatul lor sunt diferite de Scriptură și Tradiție, deși adesea creează impresia că nu se predă într-adevăr Scripturii și o folosește ca să găsească el însuși adevărul și să ajungă la el. Astfel consideră legală depășirea Tradiției date și datorie a didascalului spiritual înălțarea la un adevăr deplin și demn de Dumnezeu.

2. Tratatul *Despre rugăciune*

Acest tratat a fost scris de Origen pe vremea când se afla la Cezareea în Palestina. Lucrarea nu apare menționată în nici o sursă cu excepția Apologiei lui Pamfil. Nici măcar Fericitul Ieronim nu-l menționează. Textul integral al tratatului figurează într-un manuscris din secolul XIV-lea, provenit de la Worms, și care actualmente se află la Biblioteca Trinity College din Cambridge. Prima ediție a manuscrisului a fost tipărită în 1686, la Oxford, ediție care prezenta mari lacune față de original.

Lucrarea este dificil de datat având în vedere că singurele indicii sunt cele pe care Origen însuși le furnizează în tratat. Astfel, el face referire la comentariul său asupra Genezei și îi acuză pe unii oameni ai Bisericii care acordau iertare pentru cazurile de adulter (cazul papei Calist și al Bisericii din Roma). În plus, acest tratat nu face nici o referință la persecuțiile religioase din timpul lui Maximian Tracul. Coroborând toate aceste elemente, se poate presupune că tratatul a fost scris cândva între anii 233-234.

Ca multe alte scrieri ale sale, și această lucrare s-a născut ca un răspuns la diferite întrebări ridicate de discipolii săi. De data aceasta este vorba de prietenul său Ambrozie și de sora acestuia Tatiana, care i-au scris lui Origen pentru ai cere lămuriri cu privire la rugăciune. Unii creștini, contemporani cu Origen, aveau mari îndoieli cu privire la eficacitatea rugăciunii, având în vedere, susțineau ei, că Dumnezeu

a pecetluit soarta lumii și a creației, încă de la început și că destinul cosmosului stă sub semnul imuabilului.

Astfel, intenția lui Origen de a dezavua o asemenea atitudine capătă din ce în ce mai multă consistență, argumentele în favoarea utilității și necesității rugăciunii se multiplică și presupun luarea în considerație a aspectelor mai largi pe care le implică actul rugăciunii. În cele din urmă, Origen ajunge să alcătuiască un adevărat tratat despre acest subiect. În cele două părți ale lucrării, autorul analizează problemele generale legate de rugăciune, arătând ce este rugăciunea, în ce constă ea, care este starea potrivită – fizică sau morală – a celui care se roagă, cui trebuie ea adresată etc. Apoi este comentată *Rugăciunea domnească*, după care sunt prezentate diverse completări legate de subiectul în cauză: condițiile unei bune rugăciuni, starea sufletească, etc., care vor fi adunate într-un apendice. În concluzia la tratat Origen își exprimă încrederea că Ambrozie și Tatiana vor fi mulțumiți în efortul lor, și vor ruga pe Dumnezeu să le acorde harul de a înțelege mai bine valoarea rugăciunii[3].

Nici un aspect nu scapă temeiniciei analize întreprinse de Origen. Astfel, pentru a-i combate pe cei ce ridicau problema preștiinței lui Dumnezeu, el face apel la doctrina liberului arbitru. Fără harul lui Dumnezeu, omul nu poate face nimic: nu poate nici măcar să se roage. Atunci când ne rugăm, Hristos și îngerii se roagă cu noi. Rugăciunea ne aduce mari binefaceri, căci ne ajută să ne desprindem de cele pământești și să ne înălțăm sufletul la Dumnezeu, într-o unire deplină. Nu lucruri lumești trebuie să-i cerem lui Dumnezeu, ci doar bunuri spirituale.

În partea a doua a lucrării, metodic structurată și bine alcătuită, Origen analizează *Rugăciunea domnească*. El nu este primul și nici singurul scriitor bisericesc care s-a aplecat asupra acestei rugăciuni[4], însă considerațiile sale de ansamblu, care și-au conservat durabili-

---

[3] Origen, *Libellus de oratione*,272, în. *P.G.*, t. 11, col. 562AB.

[4] Cu o generație înaintea sa, Tertulian din Cartagina a scris un tratat asemănător, unde greutatea cădea pe aspectul ascetic (vezi: Tertulian, *Liber de oratione, P.L..t.1,* col.1245-1304; R.W. Mauncey, Q. S. F.. Introduction and notes, London, 1926); La scurtă vreme după Origen, Sfântul Ciprian va produce o lucrare cu aceeași temă (Vezi: Sfântul Ciprian, *De oratione Dominica*, în *P.L.*, t..4, col.535-562.); în a doua jumătate a sec. IV Evagrie Ponticul va elabora și el un tratat intitulat Despre rugăciune, fiind puternic influențat de Origen (P.G. t. 79, col. 1165-1200).

tatea și valabilitatea de-a lungul vremii, i-au influențat profund pe succesorii săi.

Un alt aspect care îl diferențiază pe Origen de ceilalți autori, este interpretarea eminamente alegorică pe care el o dă rugăciunii Tatăl Nostru, cu accente polemice la adresa celor care înclinau spre o înțelegere strict literară a textului biblic. Ca și în alte lucrări ale sale, și aici se simte influența lui Clement, de la care va împrumuta tema rugăciunii neîncetate și tema vieții creștine înțeleasă ca o Liturghie[5]. Abordarea alegorică, mistică a textelor biblice, va face o școală ulterior, iar lucrările succesorilor care se vor folosi de această metodă vor fi catalogate drept „origeniste".

Tratatul *Libellus de oratione* al lui Origen, a exercitat o mare influență asupra întregii gândirii creștine care a urmat după el[6]. Astfel Sfântul Chiril al Ierusalimului va prelua de la Origen *chipul omului ceresc și tema nemărginirii lui Dumnezeu*. Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează adesea în scrierile sale pe Origen, pe care îl admiră și de la care împrumută *tema înfieri noastre de către Dumnezeu*. Sfântul Ioan Gură de Aur cunoaște tratatul lui Origen și se inspiră din el când vorbește de duhul înfierii, păstrând totuși o anumită distanțare față de exegetul alexandrin.

Origen a exercitat o influență și asupra monahismului îndeosebi prin practica rugăciunii neîntrerupte, cheia de boltă a întregii spiritualități creștine. O întâlnim de asemenea în *Viața Sfântului Antonie*,

---

[5] Iată ce scrie Clement, înaintea lui Origen, despre rugăciune: „*Și ca să vorbesc mai cu îndrăzneală, rugăciunea este o convorbire cu Dumnezeu. Chiar dacă ne rugăm în șoaptă, chiar dacă nu deschidem buzele, chiar dacă vorbim în tăcere, totuși înăuntru sufletului nostru strigăm, iar Dumnezeu aude neîncetat rugăciunea noastră lăuntrică. De aceea când ne rugăm ridicăm capul, întindem mâinile la cer și ne ridicăm în picioare la rostirea ultimelor cuvinte ale rugăciunii: și mergem prin râvna duhului nostru, pe urmele rugăciunii spre Ființa spirituală. Căutăm prin cuvintele rugăciunii noastre să depărtăm trupul de pământ: facem ca sufletul să zboare spre înălțime prin dorul nostru după cele mai bune și ne silim să intrăm întru cele sfinte, privind cu dispreț legătura cea trupească. Știm foarte bine că de buna sa voie iese gnosticul din întreaga lume, așa cum au ieșit iudeii din Egipt: cu asta, gnosticul arată, mai mult decât orice, că vrea să fie cat mai aproape de Dumnezeu. Iar dacă unii rânduiesc anumite ore pentru rugăciune, de pildă ceasul al treilea, ceasul al șaselea și ceasul al nouălea, apoi aceea trebuie să știe că gnosticul se roagă toată viața lui, pentru că el se străduiește să fie prin rugăciune împreună cu Dumnezeu*". (Clement, *Strom*. VII, 40, 3).

[6] Referitor la receptarea lui Origen de către Biserica, vezi: Prof. dr. Stylianos Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, pp. 385-389.

scrisă de Sfântului Atanasie cel Mare, în *Viețile copte* ale Sfântului Pahomie, în unele scrieri ale Sfântului Grigorie de Nazianz și mai ales în *Tratatul despre rugăciune* al lui Evagrie Ponticul[7].

3. Cum să ne rugăm și ce să cerem. Perspectiva scripturistică

a) Omul nu poate face nimic fără ajutorul lui Dumnezeu

Origen arată că există anumite realități care depășesc puterea noastră de înțelegere, deoarece sunt prea mărețe și de nepătruns pentru slăbiciunea și limitele minții noastre. Putem înțelege sensul acestor realități numai prin nesfârșitul har al lui Dumnezeu, harul pe care îl dobândim – potrivit iconomiei divine – prin mijlocirea lui Hristos și lucrarea Sfântului Duh. Într-adevăr, omului îi este greu, cu neputința să atingă înțelepciunea care le-a creat pe toate așa cum spune David: *„Doamne toate cu înțelepciune le-ai făcut"* (Psalmul 104, 25). Acest fapt devine cu putință prin Domnul nostru Iisus Hristos, *„care pentru noi S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințenie și răscumpărare"* (I Corinteni 1, 30)[8].

Cine ar îndrăznit să spună că omul poate cunoaște gândurile lui Dumnezeu? Și totuși Dumnezeu face cu putință acest lucru în Hristos prin voința lui Dumnezeu-Tatăl. Mântuitorul nu vrea să fie numai Domn, ci vrea să devină prietenul celor cărora mai înainte le era Domn. Trebuie să observăm că nimeni dintre oameni *„nu știe ale omului decât Duhul omului care este în el. Așa și cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu"* (I Corinteni 2, 11)[9].

b) Modalitatea de a ne ruga și ce să cerem în rugăciune

Origen precizează că una dintre sarcinile greu de împlinit și aceasta datorită slăbiciunilor noastre, este aceea de a vorbi corect și cuviincios, de a arăta de ce și cum trebuie să ne rugăm, ce cuvinte să folosim la rugăciune și care sunt condițiile prielnice pentru rugăciune. Sfântul Apostol Pavel, temându-se că ar putea fi considerat *„mai presus de ceea*

[7] *Libellus de oratione*, 1, în: *P.G.*, t. 11, col 415A.
[8] *Ibidem*, col. 415AB.
[9] *Ibidem*, col. 415C.

ce vede sau aude despre el" din pricina măreției revelațiilor, nu ezită să mărturisească că ignora modul cum trebuie să se roage (II Corinteni 12, 6); *„noi nu știm să ne rugăm cum trebuie"* (Romani 8, 26). Adevărul acesta este, nu este suficient să te rogi, ci e nevoie să te rogi *„cum trebuie"* și să ceri ce trebuie. Chiar dacă am știi ce trebuie să cerem, ne lipsește totuși un element esențial dacă nu ne rugăm cum trebuie[10].

Autorul precizează apoi că în privința acestor două probleme: a cere ceea ce trebuie și cum trebuie, putem spune că prima se referă la conținutul rugăciunii, iar a doua la starea lăuntrică a celui ce se roagă. Pentru a argumenta ce trebuie să cerem, Origen face apel la Sfânta Scriptură: *„cereți lucruri mari, căci cele mărunte le veți primi păi deasupra"* (Matei 6, 33)[11]; *„rugați vă pentru cei ceva vatămă și vă prigonesc"* (Matei 5,44); *„rugați pe Domnul secerișului ca să scoată lucrători la secerișul său"* (Matei 9, 38).

Origen sugerează în ce fel trebuie să ne rugăm și argumentul său este tot Scripturistic: *„Vrem deci ca bărbații să se roage în tot locul ridicând mâini sfinte, fără de mânie și fără șovăire. Asemenea și femeile, în îmbrăcăminte cuviincioasă, făcându-și lor podoabă din sfială și din cumințenie, nu din păr împletit și din aur sau mărgele, sau din veșminte de mult preț; ci din fapte bune, precum se cuvine unor femei temătoare de Dumnezeu"* (I Timotei 2, 8-10). Iată un alt pasaj care ne învață cum trebuie să ne rugăm: *„Deci, dacă îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului și merge întâi și te împacă cu fratele tău, și apoi venind, adu darul tău"* (Matei 5, 23-24). *„Într-adevăr ce dar* – zice Origen – *adus lui Dumnezeu poate fi mai de preț decât rugăciunea ce se înalță ca o mireasmă plăcută dintr-o inimă curată de orice păcat"*[12].

Origen nu-i uită nici pe cei căsătoriți și face uz de un text scripturistic sugestiv: *„Să nu vă lipsiți unul de altul decât cu bună învoială pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea și iară să fiți împreună pentru ca să nu vă ispitească satana din pricina neînfrânării voastre"* (I Corinteni 7, 5). Precizarea lui Origen este foarte perti-

[10] *Ibidem*, col. 415AB.
[11] Expresie atribuită lui Hristos, dar care nu se găsește în Evanghelii. E o presupusă interpelare la Evanghelia după Matei; textul indicat (Matei 6, 33) este: *„căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea vi se vor adăuga vouă"* (*Ibidem*, col. 418B).
[12] *Ibidem*, col. 418CD.

nentă: *„Este cu neputință să te rogi cum trebuie dacă lucrarea căsătoriei – taină ce se cere a fi respectată prin tăcere – se împlinește cu patimă. Căci consimțământul mutual de care ne vorbește Scriptura, înlătură dezordinea, stinge aprinderea poftelor și îl împiedică pe vrăjmaș să se bucure de căderile noastre"*[13].

c) Duhul Sfânt vine în ajutorul slăbiciunii noastre și ne învață cum trebuie să ne rugăm, pentru că e „Duhul Adevărului"

Sfântul Apostol Pavel – arată apoi Origen – nu numai din smerenie ci și din onestitate recunoaște slăbiciunea de a nu ști ce trebuie și cum trebuie să se roage: *„noi nu știm să ne rugăm cum trebuie"* (Romani 8, 26). În același pasaj se arată cum poate fi înlăturată această slăbiciune a firii omenești, căci se spune: *„Însuși Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite. Iar Cel ce cercetează inimile știe care este dorința Duhului, căci după Dumnezeu El se roagă pentru sfinți"* (Romani opt , 26 – 27)[14]. *„Duhul – care strigă în inimile celor fericiți <<Avva Părinte>> - știe foarte bine că suspinele celor ce au căzut în păcat sunt mai curând o sporire a întristării decât o ușurare; de aceea stăruie pe lângă Dumnezeu cu suspine negrăite datorită bunătății și milostenie Sale, luând asupra Sa propriile noastre suspine"*[15].

Duhul Sfânt nu se mulțumește numai să se îndrepte către Dumnezeu ci își înnoiește cererile care devin tot mai stăruitoare; cred că El este Cel care îi conduce la victorie pe cei care pot spune cu Pavel: *„în toate acestea suntem mai mult decât biruitori"* (Romani opt , 37)[16]. Origen consideră că Duhul Sfânt este indispensabil rugăciunii. Textul care privește obiectul rugăciunii: *„noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite"*, se află în strânsă legătură cu cel care zice: *„Mă voi ruga cu Duhul, dar mă voi ruga și cu mintea, voi cânta cu duhul, dar voi cânta și cu mintea* (I Corinteni 14, 15). Într-adevăr, mintea aceasta nu se poate ruga, dacă nu se roagă

---

[13] Tot referitor la modul cum trebuie făcută rugăciunea, Scriptura ne învață următoarele: *„Iar când stați de vă rugați, iertați orice aveți împotriva cuiva"* (Marcu 11, 25). Iar Sf. Pavel spune: *„Orice bărbat care se roagă sau proorocește, având capul descoperit, necinstește capul său. Iar orice femeie care se roagă sau proorocește cu capul neacoperit își necinstește capul"* (I Cor. 11, 4-5) (*Ibidem*, col. 419AB).

[14] *Ibidem*, col. 419BC.

[15] *Ibidem*, col. 419C.

[16] *Ibidem*, col. 419CD.

înaintea ei duhul și dacă ea nu se constituie într-un ecou al rugăciunii duhului; ea nu va putea să cânte, să laude pe măsură, armonios, ritmic și melodios pe Tatăl întru Iisus Hristos, decât dacă duhul care toate le cercetează până și adâncurile lui Dumnezeu, nu va lăuda și nu va preamări adâncurile și să le pătrundă după puterile lui[17].

Origen face precizarea că, unul dintre ucenicii lui Iisus, conștient de slăbiciunea omenească, incapabil să se roage cum trebuie și care s-a putut convinge de acest lucru atunci când L-a auzit pe Mântuitorul rugându-se Tatălui în cuvinte de o mare înțelepciune, Îl va fi întrebat după ce și-a terminat rugăciunea: *„Doamne învață-ne să ne rugăm, cum a învățat și Ioan pe ucenicii lui”* (Luca 1, 1). Însă este mai bine să redăm întregul context: *„Și pe când se ruga Iisus într-un loc, când a încetat, unul din ucenicii Lui I-a zis: Doamne învață ne să ne rugăm cum a învățat și Ioan pe ucenicii Lui”*.

d) Înainte de Hristos, Duhul Sfânt era cel care inspira rugăciunea

Origen se întreabă: un om hrănit cu perceptele Legii, care ascultase adesea cuvântul profeților și care frecventa sinagoga nu știa să se roage nici înainte de a-l fi văzut într-o bună zi și pe Iisus rugându-se? Este greu de crezut așa ceva. El se ruga după obiceiul evreilor, însă și-a dat seama că avea nevoie de o cunoaștere mai adâncă a rugăciunii. Care să fi fost învățăturile despre rugăciune adresate de Ioan ucenicilor săi, care veneau la el din Ierusalim, din întreaga Iudee și din regiunile învecinate pentru a primi botezul? Se pare că Ioan *„care era mai mult decât un profet”* avea o anumită experiență în rugăciune pe care nu o împărtășea tuturor botezaților, ci doar ucenicilor săi pe care îi învăța în taină.

Avem exemple de astfel de rugăciuni care sunt cu adevărat duhovnicești – căci Duhul se roagă în inimile sfinților – pline de o învățătură inefabilă și minunată. Așa apare rugăciunea Anei în prima carte a Regilor. Deoarece își spunea rugăciunea înaintea Domnului, vorbindu-I din adâncul inimii, ea nu mai folosea un text anume. Psalmul 16 este intitulat *„O rugăciune al lui David”;* Psalmul 101: *„Rugăciunea unui necăjit care în întristarea sa își varsă plângerea înaintea lui Dumnezeu”*[18].

[17] *Ibidem*, col. 422A.
[18] *Ibidem*, col. 422BC.

Toate aceste rugăciuni, alcătuite și inspirate de Duhul Sfânt, sunt pline de înțelepciune dumnezeiască încât despre conținutul lor se poate spune: *„O, de ar fi cineva înțelept ca să priceapă aceasta și ager ca să poată pătrunde cuvântul cel adânc”* (Osea 14, 10)[19].

3. Inițierea în rugăciune

Origen face o analiză pertinentă și profundă termenului de rugăciune în Sfânta Scriptură și apoi prezintă termenul de rugăciune cu înțelesul de *făgăduință* și înțelesul de *invocare*[20]. Sunt respinse rând pe rând, toate obiecțiile împotriva rugăciune: dacă Dumnezeu prevede viitorul și acesta trebuie să se întâmple, rugăciunea nu este de niciun folos; în plus dacă voia lui Dumnezeu rânduiește toate lucrurile și dacă hotărârile Sale sunt de nezdruncinat și nu se pot schimba, atunci din nou, rugăciunea nu este de folos[21].

Origen susține și admite liberul arbitru, care ne face să căutăm sau să îndepărtăm viciul sau virtutea, binele sau răul și trebuie admis în mod necesar că Dumnezeu a știut mai înainte de facerea lumii, mai înainte de a se folosi libertatea, care vor fi alegerile noastre. El a hotărât mai dinainte –datorită preștiinței divine – pentru fiecare faptă a liberului nostru arbitru care este efectul mișcărilor noastre libere sau al intervenției purtării Sare de grijă, fără ca preștiința dumnezeiască să poată fi considerată drept cauza evenimentelor sau faptelor care ilustrează jocul propriei noastre libertăți[22]. Preștiința lui Dumnezeu face ca faptele noastre libere să se armonizeze în chip folositor cu ansamblul universului.

Origen ne asigură că preștiința lui Dumnezeu ține seama de rugăciunile oamenilor. Dumnezeu, știind dinainte toate alegerile liberului nostru arbitru, rânduiește lucrurile pentru binele fiecăruia, ținând cont de rugăciunea noastră, de starea noastră, de credința noastră, de voința noastră, rezolvând toate după cea mai bună rânduială. El va putea spune: îl voi asculta pe acest om pentru că s-a rugat cu multă stăruință, nu îl voi asculta pe celălalt pentru că nu merită să fie ascul-

[19] *Ibidem*, col. 423A.
[20] *Ibidem*, col. 424-430.
[21] *Ibidem*, col. 434BC.
[22] *Ibidem*, col. 435CD

tat sau pentru că cere ce nu îi este de niciun folos, dar nici nu ar fi bine pentru Mine să i le împlinesc. *„După cum va fi rugăciunea fiecăruia, Mă voi milostivi de el sau nu”*[23]. În continuare sunt date de Origen o serie de exemple biblice care ilustrează preștiința lui Dumnezeu.

4. Ce trebuie făcut înainte de rugăciune și cum trebuie să ne rugăm

Pentru a-i încuraja pe oameni la rugăciune și pentru a-i determina să se roage cu râvnă, Origen dă un exemplu la îndemâna tuturor: *„Un bărbat nu poate avea copii dacă nu are soție și dacă nu s-a împlinit unirea trupească. La fel stau lucrurile și cu rugăciunea: omul nu poate obține ceva prin rugăciune, dacă nu s-a rugat mai înainte cu o anumită dispoziție sau cu o anumită credință, dacă nu și-a trăit într-un fel rugăciunea”*[24].

Origen afirmă că cel ce se roagă așa cum trebuie și cât mai bine cu putință, va avea mare câștig de pe urma rugăciunii. Mai întâi, cel care se dăruiește rugăciunii trebuie să-și creeze o stare lăuntrică prielnică rugăciunii, gândindu-se că se află în fața lui Dumnezeu și că îi vorbește unuia Care este acolo și îl ascultă. Chiar dacă cel care la rugăciune ar avea o astfel de inimă liniștită și nu are dobândit niciun folos, am putea spune că însăși această stare duhovnicească din timpul rugăciunii este o reală binefacere. *„Numai cei care au experiența unei rugăciuni permanente pot spune câte greșeli pot fi evitate și câte fapte bune pot fi făcute atunci când ai o asemenea stare duhovnicească”*[25].

Cel care se roagă trebuie *„să ridice mâine sfinte”* (I Timotei 2, 8), să ierte greșelile tuturor și să arunce din suflet orice urmă de mânie sau de șovăire. În timpul rugăciunii sufletul trebuie să fie eliberat de orice preocupare străină rugăciunii. *„Ce poate fi mai fericit decât acest lucru?”*, se întreabă Origen și aduce ca argument mărturisirea Sfântului Apostol Pavel: *„Vreau deci ca bărbații să se roage în tot locul, ridicând mâini sfinte, fără mânie și fără șovăire”*[26].

De asemenea femeilor, Origen le recomandă ca atunci când se așează la rugăciune trebuie să-și pregătească trupul și sufletul și să-și

---

[23] *Ibidem*, col. 438CD.
[24] *Ibidem*, col. 442AB.
[25] *Ibidem*, col. 422C.
[26] *Ibidem*, col. 443A.

arate într-un anumit fel respectul pentru Dumnezeu, să înlăture din sufletul lor orice gând nepotrivit, făcându-și lor podoabă din sfială și din cumințenie[27].

Pentru a scoate în evidență și alte calități ale celui ce se roagă, Origen apelează la Psalmistul David: *„Profetul David vorbește de alte calități ale dreptului care se roagă: <<Către tine Doamne, am ridicat sufletul meu, Dumnezeul meu>> (Psalmul 24, 1). Când nu s-au lipit de bunurile pământești și nu mai sunt uimiți de acestea, ochii se ridică în duh la o asemenea înălțime încât numai pe Dumnezeu îl văd și Îi vorbesc cu umilință și cu smerenie. Cum să nu fie copleșiți ochi care contemplă, ca în oglindă, fără nici o acoperire, slava lui Dumnezeu, prefăcându-se e în același timp din slavă în slavă? Ei primesc o rază din înțelepciunea dumnezeiască, precum stă scris: <<Însemnatu-s-a peste noi lumină slavei tale>>* (Psalmul 4, 7)"[28].

Sufletul ridicat, care urmează duhul și se îndepărtează de cele trupești și materiale, nu numai că urmează Duhul dar și locuiește în El, așa cum s-a spus: *„Către Tine am ridicat sufletul meu"* (Psalmul 24, 1). Pentru a deveni *„duhovnicesc, sufletul trebuie mai întâi să părăsească ceea ce îi este propriu"*[29].

5. Cel ce se roagă trebuie să uite răutățile

Iertarea răutăților este culmea desăvârșirii din moment ce cuprinde întreaga Lege, așa cum precizează profetul Ieremia: *„nu le-am dat poruncă în ziua aceea în care i-am scos din pământul Egiptului; așa grăiește Domnul Savaot: nimeni să nu pună la cale fărădelegi în inima lui împotriva fratelui său"* (Ieremia 7, 22; Zaharia 7, 10)[30].

Dacă ne așezăm la rugăciune și iertăm ce avem împotriva aproapelui, înseamnă că respectăm porunca Mântuitorului: *„iar când stați de vă rugați, iertați orice aveți împotriva cuiva"* (Marcu 11 , 25)[31]. Făcând acestea atingem și noi cele mai înalte virtuți. Credinciosul care se

---

[27] În acest sens, Sf. Ap. Pavel spune: *„Asemenea și femeile, în îmbrăcăminte cuviincioasă, făcându-și lor podoabă din sfială și din cumințenie, nu din păr împletit și din aur sau mărgăritare sau din veșminte de mare preț, ci din fapte bune, precum se cuvine unor femei temătoare de Dumnezeu"* (I Tim. 2, 9-10) (*Ibidem*, col. 443B).

[28] *Ibidem*, col. 443C.

[29] *Ibidem*, col. 443BC.

[30] *Ibidem*, col. 443D.

[31] *Ibidem*, col. 446A.

roagă cum trebuie, se încredințează puterii Celui căruia i se roagă și va auzi spunându-i-se *„Iată-mă, sunt aici!”*, numai dacă înainte de a se așeza la rugăciune a în*depărtat orice obiecție împotriva purtării Sale de grijă. Faptul acesta rezultă din următorul pasaj: „Atunci vei striga și Domnul te va auzi. La strigătul tău El va zice: <<Iată-mă!>> Dacă tu îndepărtezi din mijlocul tău asuprirea, amenințarea cu mâna și cuvântul de cârtire”* (Isaia 58, 9)[32].

Omul care acceptă evenimentele așa cum se întâmplă ele, este cu adevărat liber de orice lanț, el nu ridică mâna amenințătoare împotriva lui Dumnezeu care face totul spre binele nostru. El nu cârtește în taină în inima sa spre a nu fi auzit de oameni. Acest murmur se întâlnește la slujitorii cei răi, care nu îndrăznesc să se împotrivească pe față poruncilor stăpânului lor; ei cârtesc în taină, răzvrătindu-se împotriva purtării de grijă a lui Dumnezeu, ca și cum ar vrea să ascundă de Dumnezeul întregii lumi nemulțumirea de care se plâng.

Cel ce se roagă în acest fel, peste toate aceste binefaceri, devine mai vrednic de a se uni cu Duhul lui Dumnezeu care umple lumea, pământul și cerul, așa cum spune profetul: *„Oare nu umplu eu cerul și pământul?”* (Ieremia 23, 24)[33]. Pe lângă curățirea de care am vorbit, cel care se roagă, participă prin rugăciunea sa la rugăciunea Fiului lui Dumnezeu, Care stă chiar și în mijlocul celor care îl nesocotesc, ascultă orice rugăciune și Care se roagă împreună cu cei pentru care mijlocește. Într-adevăr, Fiul lui Dumnezeu este marele arhiereu al jertfelor noastre și mijlocitorul nostru pe lângă Dumnezeu – Tatăl (I Ioan 2, 1). El se roagă cu cei care se roagă și stăruie pentru cei ce stăruiesc. El nu vine însă în ajutorul celor care nu se roagă cu multă stăruință. El socotește că nu trebuie să mijlocească pentru cei care nu țin seama de cuvântul Său: *„Trebuie să se roage totdeauna și să nu piardă nădejdea”* (Luca 18, 1)[34].

Nu numai Marele Arhiereu Își unește rugăciunea cu ale noastre atunci când ne rugăm cum trebuie, ci și îngerii se alătură la rugăciune, *„și în cer va fi mai multă bucurie pentru un păcătos care se pocăiește decât pentru nouăzeci și nouă de drepți care nu au nevoie de pocăință”*

[32] *Ibidem*, col. 446B.
[33] *Ibidem*, col. 446C.
[34] *Ibidem*, col. 447A.

(Luca 5, 7)[35]. Origen afirmă că la fel, îngerii, se roagă și pentru sufletele celor drepți care au adormit de curând. Astfel, Rafail îi oferă lui Dumnezeu o jertfă duhovnicească pentru Tobit și Sara *„și a fost auzită rugăciunea amândurora înaintea slavei marelui Dumnezeu și Rafail a fost trimis să-i vindece pe amândoi"* (Tobit 13 , 16 – 17. Și însuși Rafael le descoperă misiunea pe care o are de îndeplinit ca mesager al voinței dumnezeiești. *„Când te rugai tu și cu nora ta Sara eu duceam pomenirea rugăciunilor voastre înaintea Celui Sfânt"* (Tobit 12 ,12). Și mai jos: *„Eu sunt Rafael unul dintre cei șapte sfinți îngeri care ridică rugăciunile sfinților și le înalță înaintea slavei Celui Sfânt"* (Tobit 12 ,13)[36]. De asemenea și cartea Macabeilor ni-l înfățișează pe Ieremia ca pe un bărbat cu căruntețe și cu slavă minunat, despre care, un alt sfânt care trecuse la Domnul aduce această mărturie: *„acesta este prorocul lui Dumnezeu Ieremia, care mult se roagă pentru popor și pentru sfânta cetate"* (II Macabei 15 ,14)[37].

Dragostea sfinților, precizează Origen, se manifestă și pentru frații lor care trăiesc pe pământ. Așa cum ne învață Dumnezeu, cea mai mare virtute este dragostea pentru aproapele: trebuie să ne gândim că sfinții care au trecut la domnul sunt cu mult superiori celor care încă se mai luptă aici, pe pământ, și că îi pot ajuta pe cei slabi care se luptă, așa cum s-au luptat și ei. Textul următor, la care face apel Origen, este valabil nu numai pentru frații care trăiesc în iubire aici, pe pământ: *„și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; și dacă un mădular este cinstit toate mădularele se bucură împreună"* (I Corinteni 12 ,26), textul se potrivește și celor care duc iubirea mai departe, în viața de dincolo: *„ceea ce mă împresoară în toate zilele este grija de toate Bisericile. Cine este slab și eu să nu fiu slab? Cine se smintește și eu să nu ard?"* (II Corinteni 11, 28-29)[38]. Oare nu spune Hristos că în fiecare flămând este El Însuși flămând și că în același fel este însetat, străin, gol și întemnițat? *,,Care dintre aceia care citesc Evanghelia – se întreabă Origen – poate afirma că Hristos nu-și împropriază suferințele credincioșilor*?"[39]

Îngerii ajută pe cei ce se roagă. În momentul rugăciunii, îngerii aflã de la cel care se roagă de ce are nevoie și duc la îndeplinire misi-

[35] *Ibidem*, col. 447B.
[36] *Ibidem*, col. 447BC.
[37] *Ibidem*, col. 447D-448A.
[38] *Ibidem*, col. 450AB.
[39] *Ibidem*, col. 450B.

unea ce le-a fost încredințată. Să ne folosim de o comparație pentru a înțelege mai bine acest lucru: un doctor care este bun la inimă și care știe cum să-l vindece pe bolnavul care l-a rugat să-l ajute, desigur că îl va îngriji, convins fiind că împlinește porunca lui Dumnezeu Care a primit rugăciunea celui care a cerut vindecarea. Să mai luăm exemplul unui om foarte bogat dar și foarte bun la suflet care aude rugăciunea pe care un sărman o înalță spre Dumnezeu spre a fi miluit. Bogatul va veni în ajutorul acestui sărman, convins fiind că împlinește voia lui Dumnezeu Care a apropiat în vremea rugăciunii pe cei doi oameni, pe cel ce poate ajuta și pe cel care cere ajutor și Care nu l-a lăsat rece pe bogat la suferința sărmanului.

Asemenea întâlniri nu sunt întâmplătoare. Căci Cel care are numărate până și firele de păr ale sfinților face să se întâlnească în momentul rugăciunii pe cel care cere cu cel care poate săvârși o binefacere. Tot așa și îngerii care sunt slujitorii lui Dumnezeu, se află în apropierea celui care se roagă pentru a-l ajuta să dobândească ceea ce cere. Îngerul păzitor al fiecăruia, chiar și a celor mici din sânul Bisericii *„vede pururea fața Tatălui Meu, Care este în ceruri"* (Matei 18 , 10) și contemplă dumnezeirea Creatorului. Acest înger se roagă împreună cu noi și ne ajută după puteri, spre împlinirea celor pentru care ne rugăm[40].

Rugăciunea este o armă redutabilă împotriva celui rău. Cuvintele rugăciunilor creștinești sunt pline de virtute mai ales când cei care se roagă o fac în duh și cu mintea. Rugăciunea țâșnește ca o flacără din sufletul și din buzele celui care se roagă, ea înlătură prin puterea lui Dumnezeu otrava aruncată de puterile întunericului în sufletele celor care uită să se roage sau care nu iau în seamă porunca Sfântului Pavel aflată în acord cu cele spusese și de Mântuitorul: *„Rugați-vă neîncetat!"* (I Tesaloniceni 5, 17)[41]. Rugăciunea țâșnește asemenea unei săgeți din sufletul celui care se roagă cu știință, cu duh și cu credință, rănind mortal puterile potrivnice lui Dumnezeu care urmăresc să ne arunce în mrejele păcatului.

6. Rugăciunea neîncetată

În ceea ce privește *rugăciunea neîncetată*, Origen consideră că făptuirea binelui și împlinirea poruncilor fac parte din rugăciune. Se

[40] *Ibidem*, col. 451AB.
[41] *Ibidem*, col. 451C.

roagă neîncetat numai acela care leagă rugăciunea de faptă și fapta de rugăciune: acesta este singurul mijloc de a ne ruga neîncetat[42]. Aceasta înseamnă să socotim viața unui sfânt o lungă rugăciune neîntreruptă, iar ceea ce în mod obișnuit numim rugăciune, nu este decât o parte din această viață de sfânt.

Rugăciunea trebuie să se facă de cel puțin trei ori pe zi, după exemplul lui Daniel care de trei ori pe zi se așeza la rugăciune, când îl amenința o mare primejdie (Daniel 6, 10)[43]. Și Petru s-a urcat pe acoperiș, pe la ceasul al șaselea pentru a se ruga. Vederea acelui vas pogorându-se din cer care a fost lăsat jos pe pământ de cele patru capete, marchează pe cea de-a doua din cele trei rugăciuni (Fapte 10, 2), despre care vorbește și David: *„Dimineața vei auzit glasul meu, dimineața voi sta înaintea Ta și mă vei vedea"* (Psalmul 5, 3)[44].

O trimitere la cea de-a treia rugăciune se regăsește într-un pasaj din psalmi: *„Ridicarea mâinilor mele, jertfa de seară"* (Psalmul 140, 2). Tot așa trebuie să trecem și miezul nopții: *„La miezul nopții m-am sculat ca să Te laud pe Tine pentru judecățile dreptății Tale"* (Psalmul 118, 62). V-om întâlni mărturii despre rugăciunea de la miezul nopții și în Faptele Apostolilor: *„Iar la miezul nopții, Pavel și Sila rugându-se, lăudau pe Dumnezeu în cântări, iar cei ce erau în temniță îi ascultau"* (Fapte 16, 25)[45].

Origen scoate în evidență adevărul că și Mântuitorul Iisus Hristos s-a rugat și rugăciunea Sa nu a fost zadarnică din moment ce obține prin rugăciune ceea ce n-ar fi dobândit dacă nu s-ar fi rugat. Atunci cine dintre noi și-ar permite să nu se roage? Sfântul Marcu ne spune despre Mântuitorul că *„a doua zi foarte de dimineață, sculându-se, a ieșit și s-a dus într-un loc pustiu și se ruga acolo"* (Marcu 1, 35); iar Sfântului Apostol Luca: *„Și pe când se ruga Iisus într-un loc, când a încetat, unul dintre ucenicii săi I-a zis"*; și în alt loc: *„Și a petrecut noaptea în rugăciune către Dumnezeu"*. Iată cum descrie Sfântului Apostol Ioan rugăciunea lui Iisus: *„Acesta a vorbit și ridicându-și ochii Săi la cer, a zis: Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău ca și Fiul să te proslăvească"* (Ioan 17, 1). Iar cuvintele următoare: *„Eu știam că totdeauna, Mă asculți"* (Ioan

[42] *Ibidem*, col. 451CD.
[43] *Ibidem*, col. 451D.
[44] *Ibidem*, col. 451D-454A.
[45] *Ibidem*, col. 454A.

11, 42), rostite de Mântuitorul și păstrate în Evanghelie, arată că cel care se roagă este întotdeauna auzit[46].

Origen arată în continuare, că Sfânta Scriptură ne oferă exemple de adevărate rugăciuni și de persoane care se roagă cu adevărat[47]. După prezentarea acestor exemple și modele de rugăciune, marele scriitor alexandrin concluzionează: *„Câte fiare sălbatice înverșunate împotriva noastră – vorbesc acum de duhurile necurate și de oamenii răi – nu au fost îmblânzite prin rugăciunile noastre, dinții lor fioroși neputând să atingă pe cei deveniți mădulare a lui Hristos. Adesea pentru fiecare sfânt al Său, Domnul a sfărâmat măselele leilor ajungi fără putere, precum apa care se scurge. Cunoaștem mulți oameni care, părăsind legea lui Dumnezeu, au fost biruiți și au ajuns în pântecele morții, fiind scăpați de moarte datorită căinței lor și au fost salvați pentru a nu-și pierde nădejdea. <<El va înlătura moartea pe vecie! Și domnul Dumnezeu va șterge lacrimile de pe toate fețele>>"* (Isaia 25, 8)[48].

Acestor exemple din Sfânta Scriptură, Origen le dă o interpretare duhovnicească și face precizarea că a scos în evidență toate aceste exemple, întrucât ele vădesc folosul rugăciunii. El dorește să-i facă pe cei care caută viața duhovnicească în Hristos, să nu mai ceară la rugăciune lucruri pieritoare și pământești, și să le insufle gustul pentru bunurile duhovnicești. Credinciosul adevărat trebuie să ceară întotdeauna numai bunurile duhovnicești și tainice, deoarece cei care știu să descopere în cuvintele Scripturii un înțeles, un sens duhovnicesc, trec cu mult înaintea celor ce se mărginesc numai la sensul literal[49].

Dacă se învrednicește a fi ascultat, fiecare credincios poate împlini prin rugăciunea sa ceea ce a dobândit Samuel atunci când s-a rugat. Într-adevăr, se spune *„Acum sculați-vă și priviți la lucrul cel mare pe care îl va face Domnul înaintea ochilor voștri. Nu e oare acum secerișul grâului? Dar eu voi striga către Domnul și majusculă El va trimite trăsnet și ploaie... Și a strigat Samuel către Domnul și a trimis Domnul tunete și ploaie în ziua aceea"* (I Regi 12, 16-18)[50]. Origen arată că și Mântuitorul

---

[46] *Ibidem*, col. 454B.
[47] *Ibidem*, col. 454D-455AB.
[48] *Ibidem*, col. 455C.
[49] *Ibidem*, col. 455D-458A.
[50] *Ibidem*, col. 458C.

Iisus Hristos se adresează tuturor sfinților, tuturor adevăraților Să-i ucenici cu următoarele cuvinte: *„Ridicați ochii voștri și priviți holdele ce sunt albe pentru seceriș. Iar cel ce seceră primește plată și adună roade spre viața veșnică”* (Ioan 4, 35-36)[51].

În timpul lucrării secerișului, arată Origen, Domnul săvârșește o minunată lucrare cu cei care ascultă cuvintele profeților. Căci acela care este unit cu Duhul Sfânt cheamă numele Domnului, aude din cer vocea lui Dumnezeu și primește apa care îi hrănește sufletul. La fel și acela care înainte trăia în păcat acum e în mare cinste înaintea lui Dumnezeu și a Mijlocitorului binefacerii Sale. *„Ilie va deschide prin poruncă împărătească cerul ce fusese închis timp de trei ani și jumătate datorită nelegiuirilor”* (II Regi 18, 19). „Prin rugăciune aceeași minune se poate săvârșit din nou, cu cei care au nevoie pentru sufletele lor de ploaia de care au fost lipsiți din pricina păcatului”[52].

7. Ce trebuie să cerem la rugăciune

Origen recomandă credinciosului să mediteze la cuvintele: *„Rugați-vă pentru lucrurile mari și cele mici vise vor adăuga”* și *„rugați-vă pentru cele cerești și cele pământești vise vor adăuga”*. Spre deosebire de bunurile cerești și adevărate, bunurile pământești au un preț neînsemnat. Cuvântul lui Dumnezeu ne îndeamnă să imităm rugăciunile sfinților pentru ca noi să obținem în realitate ceea ce ei au dobândit ca imagine și pentru a ne aminti că modestele bunuri pământești nu sunt decât niște simboluri ale bunurilor cerești. Origen atrage atenția precizând că dacă vrem să ne înduhovnicim trebuie să cerem în rugăciunile noastre bunurile cerești, prin care vom dobândi împărăția cerurilor și ne vom împărtăși și bucura de bunuri și mai mari. Tatăl ceresc ne va da pe lângă acestea și bunurile pământești pentru trebuințele trupului[53].

La Sfântului Apostol Pavel întâlnim patru forme de rugăciune. În prima epistolă către Timotei, Apostolul folosește patru cuvinte care caracterizează cele patru forme de rugăciune: *„Vă îndemn deci, fraților,*

[51] *Ibidem*, col. 458D.
[52] *Ibidem*, col. 458D-459A.
[53] *Ibidem*, col. 459B.

înainte de toate să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii" (I Timotei 2, 1)[54]. „După părerea mea – spune Origen – cererea este rugăciunea celui care cere cu multă râvnă ceea ce îi lipsește. Rugăciunea propriu-zisă izvorăște dintr-un sentiment mai nobil, acela de a-L preaslăvi pe Dumnezeu. Mijlocirea presupune o încredere mai mare în Dumnezeu, din partea celui ce se roagă. Mulțumirea constă în exprimarea recunoștinței pentru bunurile primite. Ea înfățișează fie măreția binefacerii pentru cel care o primește, fie măreția Celui care face această binefacere"[55].

Sunt prezente apoi o serie de exemple pentru cele patru feluri de rugăciune, fundamentate pe Sfânta Scriptură[56]. În general, toate aceste forme de rugăciune sunt adresate lui Iisus, deoarece Lui trebuie să-i aducem mulțumiri, pentru că după voia Tatălui ne-a copleșit de atâtea binefaceri. De aceea și noi trebuie să ne rugăm cu rugăciune de mijlocire asemenea Sfântului Ștefan: *„Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta"* (Fapte 7, 60) și să imităm pe tatăl lunaticului care se ruga astfel: *„Doamne mântuiește pe fiul meu"* (Matei 17, 15)[57].

Atunci când la rugăciune cerem bunuri pământești și trecătoare Îl nesocotim pe Cel care a poruncit să-I cerem bunuri cerești, adevăratele bunuri și căruia nu-I place să dea bunuri pământești și trecătoare. Cineva poate că va obiecta spunând că Dumnezeu dăruiește bunuri materiale sfinților Săi datorită rugăciunilor lor sau cuvântului din Evanghelie unde se spune că micile bunuri pământești se vor adăuga nouă. Acestei obiecții Origen îi răspunde astfel: „Când un om ne dă un obiect, nu putem spune că el ne dă două lucruri separate, obiectul și umbra sa, cea din urmă a venit în mod necesar odată cu obiectul. În același fel stau lucrurile și cu marile binefaceri pe care ni le face Dumnezeu; astfel putem spune că pentru sfinți bunurile materiale nu sunt decât umbra celor duhovnicești, mărețe și cerești, date lor din voia lui Dumnezeu spre a le fi de folos. Domnul lucrează întotdeauna cu înțelepciune, chiar dacă nu cunoaștem întotdeauna rațiunea tuturor binefacerilor Sale"[58].

---

[54] *Ibidem*, col. 459C.
[55] *Ibidem*, col. 459C-462A.
[56] *Ibidem*, col. 462B-463B.
[57] *Ibidem*, col. 463C.
[58] *Ibidem*, col. 470AB.

8. Explicarea Rugăciunii domnești în viziunea lui Origen

În debutul tâlcuirii la Tatăl nostru, Origen prezintă cele două variante ale ei: cea de la Matei 6, 9-13 și cea de la Luca 11, 2-4[59]. Apoi, Origen reia ideea că rugăciunea trebuie precedată și însoțită de anumite dispoziții sufletești. Mântuitorul precizează: *„Iar când vă rugați nu fiți ca fățarnicii cărora le place prin sinagogi și prin colțurile ulițelor, stând în picioare, să se roage ca să arate oamenilor; adevărat vă grăiesc vouă că și-au luat plata lor. Tu însă când te rogi, intră în cămara ta și închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție. Când vă rugați, nu spuneți multe ca neamurile, căci ele cred că în multa lor vorbărie vor fi ascultate. Deci nu vă asemănați lor, căci știe Tatăl vostru de ce aveți trebuință mai înainte ca să cereți voi de la El. Deci voi așa să vă rugați…"* (Matei 6, 5-9)[60].

Observăm că Mântuitorul a socotit adesea slava deșartă ca pe o boală aducătoare de moarte. Aceasta o face și aici, condamnând atitudinea fățarnicilor în timpul rugăciunii. Căci stă în firea fățarnicului să se mândrească în fața oamenilor cu evlavia și cu dărnicia sa: *„Cum puteți voi să credeți, când primiți slavă unii de la alții și slava care vine de la unicul Dumnezeu, nu o căutați"* (Ioan 5, 44)[61]. Origen precizează că trebuie disprețuită orice mărire care vine de la oameni drept răsplată pentru o faptă bună, și trebuie urmărită numai mărirea adevărată, cea pe care numai Dumnezeu o dăruiește celor vrednici de ea, cu o bunătate care depășește orice merit. Astfel o faptă frumoasă și demnă de toată lauda își pierde toată strălucirea în momentul în care o facem pentru a fi văzuți și lăudați de oameni, iar Dumnezeu nu o va răsplăti.

a) Rugăciunea din Biserică și rugăciunea din sinagogă

Origen precizează că există o deosebire importantă între Biserică și sinagogă. Biserica nu are *„pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci este sfântă și fără de prihană"* (Efeseni 5, 27); în ea nu este loc pentru

[59] Între cele două variante există asemănări evidente dar și deosebiri. Origen consideră că ele sunt două rugăciuni diferite care au anumite puncte comune. (*Ibidem*, col. 474BC).
[60] *Ibidem*, col. 475AB.
[61] *Ibidem*, col. 475C.

fiu de femeie desfrânată, pentru fameni, scopit, pentru egiptean sau idumeu, afară de cei născuți dintr-o a treia generație: *„Amonitul și Moabitul să nu intre în obștea Domnului"* (Deuteronom 23, 3). Sinagoga despre care vorbește aici Origen este cea ridicată de un sutași înainte de venirea Mântuitorului Iisus Hristos mărturisind că nu a mai întâlnit una asemănătoare în tot Israelul. *„Aș spune* – zice Origen – *că diferența dintre ele este aceeași care îl deosebește pe sfânt de cel căruia îi place să se roage în sinagogi, sau de cel care se roagă la colțurile ulițelor. Sfântului nu numai că îi place să se roage, dar nu-i place decât să se roage, nu în sinagogi ci în biserici, nu la colțurile ulițelor ci pe calea cea dreaptă, strâmtă și îngustă, nu pentru a fi văzut de oameni, ci pentru a se găsi în prezența Domnului Dumnezeului său. El se aseamănă tânărului de care vorbește Scriptura, care se gândește la venirea lui Iisus și respectă porunca: <<De trei ori pe an să se înfățișeze toți cei departe bărbătească înaintea Domnului*>> (Deuteronom 16, 6)[62].

Cel care nu cunoaște pe Dumnezeu, nu cunoaște lucrurile lui Dumnezeu și lucrurile de care are neapărată trebuință. Adeseori unul că acesta cere numai lucruri pieritoare. Dimpotrivă, cel care năzuiește la valorile superioare și dumnezeiești le va dobândi de la Cel care este și Dumnezeu și Tată, din moment ce majusculă El cunoaște trebuințele noastre mai înainte de a I le cere noi prin rugăciune[63].

b) Tatăl nostru care ești în ceruri

Origen precizează că ar trebui să cercetăm să vedem dacă există și în Vechiul Testament o rugăciune care să-l numească pe Dumnezeu Tată. Mântuitorul Iisus Hristos este Cel dintâi care folosește această formulă plină de îndrăzneală prin care îl numește pe Dumnezeu Tată. Că Dumnezeu este numit Tată, iar cei care s-au apropiat de învățătura Lui Dumnezeu, fii Lui, rezultă din mai multe citate scripturistice: *„Pe Apărătorul, Cel ce te-a născut, L-ai uitat și nu ți-ai adus aminte de Dumnezeu, Cel ce te-a zidit"* (Deuteronom 32 ,18); *„Nu este El oare Tatăl tău, Cel ce te-a zidit, te-a făcut și te-a întemeiat?"* (Deuteronom 6, 32); *„Hrănit-am feciori și i-am crescut, dar ei s-au răzvrătit împotriva Mea"* (Isaia 1, 2); *„Feciorul cinstește pe tatăl său și sluga se teme de stăpâ-*

[62] *Ibidem*, col. 478CD-479A.
[63] *Ibidem*, col. 482B.

nul său… și dacă Eu sunt Părinte, unde este cinstea ce trebuie să-mi dați? Și dacă sunt Stăpân, unde este teama de Mine?" (Maleahi 1, 6)[64].

Deci, dacă Dumnezeu este numit Tată, iar cei ce s-au născut din El fii Lui pentru că am crescut în cuvântul Lui, înseamnă că în nicio altă parte nu se găsește afirmată mai sigur și mai ferm, această filiație, decât numai la cei din vechime. Pasajele scripturistice citate îi prezintă pe acești fii mai mult ca pe niște robi, așa cum spune și Apostolul: *„Câtă vreme moștenitorul este copil, nu se deosebește cu nimic de rob, deși este stăpân peste toate, ci este sub epitropi și iconomi până la vremea rânduită de tatăl său"* (Galateni 4, 1-2). Mântuitorul Hristos s-a întrupat la plinirea vremii, iar celor care au primit înfierea, Sfântului Pavel le spune: *„Pentru că nu ați primit iarăși un duh al robie spre temere, ci ați primit duhul înfierii prin care strigăm Avva! Părinte!"* (Romani 8, 15). Iar în Sfânta Evanghelie de la Ioan se spune: *„Și celor câți l-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere să se facă fii lui Dumnezeu"* (Ioan 1, 12)[65].

Datorită acestui duh al înfierii pe care l-au primit fiii lui Dumnezeu, zice Apostolul: *„Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârșește păcat, pentru că sămânța lui Dumnezeu rămâne în acesta și nu poate să păcătuiască fiindcă este născut din Dumnezeu"* (I Ioan 3, 9)[66]. Toate faptele, cuvintele și gândurile pe care Cuvântul lui Dumnezeu le modelează după chipul Lui înfățișează imaginea lui Dumnezeu Cel nevăzut. Dacă Fiul este icoana lui Dumnezeu, sfinții sunt chipul icoanei. Ei vor exprima această înfiere nu printr-o asemănare exterioară, ci printr-o asemănare lăuntrică și se vor transforma prin această înnoire spirituală, ajungând asemenea Domnului în trupul măririi și aceștia sunt cei care spun îndreptățit: *„Tatăl nostru care ești în ceruri"*.

Origen precizează că dacă se spune că *„Tatăl sfinților este în ceruri"*, trebuie să avem grijă și să nu-L închipuim pe Dumnezeu mărginit de o formă trupească și care ar locui în ceruri, pentru că dacă Dumnezeu ar fi mărginit în acest fel, atunci ar însemna că este mai mic decât cerurile care îl cuprind. Ori, dinpotrivă trebuie să socotim că față de puterea de necuprins al lui Dumnezeu, toate celelalte sunt mărginite[67].

---

[64] *Ibidem,* col. 482C.
[65] *Ibidem,* col. 483AB.
[66] *Ibidem,* col. 483B.
[67] *Ibidem,* col. 483B.

c) Sfințească-se numele Tău

Referitor la această formulă Origen precizează că ea poate însemna fie ceea ce s-a cerut însă nu s-a dobândit, fie că cel care a dobândit ce a cerut vrea să păstreze ce a dobândit[68]. Să vedem ce înseamnă numele Tatălui și ce înseamnă sfințirea Lui.

Marele teolog alexandrin precizează că numele desemnează natura proprie și de necontestat al ființei care îl poartă. Astfel, natura proprie Sfântului Pavel face ca sufletul său, mintea sa, trupul său, să aibă anumite calități. Aceste calități specifice, care fac în așa fel încât nici o altă ființă să nu fie întrutotul asemenea lui Pavel, sunt desemnate prin numele de Pavel. La oameni, aceste calități proprii – ca de altfel și numele – se pot schimba. Avram a primit numele de Avraam; Saul, cel care prigonea pe Iisus a fost numit Pavel. Pentru Dumnezeu, care este neschimbător și veșnic, rămâne același, nu există decât un nume și anume cel indicat de cartea Ieșirii: *„Eu sunt Cel ce sunt”* (Ieșire 3, 14). Noi toți ne străduim să înțelegem ce este El în adevărat (puțin și chiar foarte puțini sunt cei care îi pot înțelege sfințenia); *„Rugăciunea lui Iisus ne învață că Dumnezeu este sfânt pentru a ne descoperi sfințenia Sa de Creator, Proniator și Judecător care alege sau părăsește, primește sau respinge, răsplătește sau pedepsește pe fiecare după meritele sale. După părerea mea, acestea sunt calitățile proprii lui Dumnezeu, prin care se desemnează numele Lui”*[69]. De aceea cel ce se roagă trebuie să ceară sfințirea numelui lui Dumnezeu după cuvântul psalmistului: *„Să înălțăm numele Lui împreună”*. A înălța numele lui Dumnezeu înseamnă a participa la revărsarea dumnezeiască, iar mișcându-ne din El îi stăpânim pe vrăjmașii care nu se mai pot bucura de căderile noastre[70].

d) Vie împărăția Ta

După cuvântul Domnului și Mântuitorului nostru *„Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Și nici nu va zice: << Iat-o aici sau acolo >>. Căci iată împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru”* (Luca 17 , 20-21). Expresia *„înăuntru vostru”*, precizează Origen, înseamnă în gura voastră, în inima voastră[71].

[68] *Ibidem,* col. 491A.
[69] *Ibidem,* col. 491CD.
[70] *Ibidem,* col. 494B.
[71] *Ibidem,* col. 495B.

Este evident – prin urmare – că cel care se roagă să vină împărăția lui Dumnezeu, se roagă de fapt ca împărăția lui Dumnezeu să prindă rădăcini într-însul, să dea roade și să se desăvârșească. Domnul locuiește ca într-o cetate bine orânduită în toți sfinții care Îl au pe Dumnezeu drept rege și ascultă de poruncile Lui. În sufletul desăvârșit este prezent Tatăl iar Fiul vine să se sălășluiască acolo cu Tatăl: *„vom veni la el și vom face locaș în el"* (Ioan 14, 23)[72].

Origen consideră că împărăția lui Dumnezeu înseamnă starea fericită a unui suflet condus de rațiune și călăuzit de sfaturi pline de înțelepciune. Împărăția lui Dumnezeu înseamnă cuvintele de mântuire adresate ascultătorilor ca și desăvârșitele fapte ale dreptății și ale celorlalte virtuți: căci Fiul lui Dumnezeu este cuvânt și dreptate. Dimpotrivă, stăpânitorul acestei lumi îi muncește pe păcătoși din moment ce toți păcătoșii sunt robii veacului cel rău; ei nu se lasă în seama *„Celui ce s-a dat pe Sine pentru păcatele noastre, ca să ne scoată pe noi din acest veac rău de acum, după voia lui Dumnezeu și Tatălui nostru"* (Galateni 1, 4)[73].

Împărăția lui Dumnezeu spre care înaintăm necontenit va atinge desăvârșirea sa la împlinirea cuvântului Apostolului: *„când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul Însuși se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți"* (I Corinteni 15 ,28). De aceea „ne rugăm spunând Tatălui nostru din ceruri: << Sfințească-se numele Tău vie împărăția Ta >>"[74].

e) Facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ

Noi care ne rugăm și care suntem încă pe pământ, știm că locuitorii cerului împlinesc voia lui Dumnezeu. Cerem ca și cu noi, cei de pe pământ, să se împlinească voia lui Dumnezeu, ceea ce se va

[72] *Ibidem*, col. 495C.

[73] *Ibidem*, col. 495CD.

[74] *„În ceea ce privește împărăția lui Dumnezeu, trebuie să mai adăugăm că este cu neputința să se însoțească dreptatea cu nedreptatea, lumina cu întunericul, Hristos cu Veliar. În același fel, nici lumea păcatului nu poate face parte din împărăția lui Dumnezeu. Dacă vrem să îl avem Stăpân pe Hristos, trebuie să nu intrăm niciodată în robia păcatului. Să nu urmăm niciodată chemările păcatului care ne împing spre faptele cărnii și spre lucrări ce sunt potrivnice lui Dumnezeu. Să omorâm mădularele cărnii pentru a face să rodească fructele duhului. Astfel Domnul se va plimba în noi ca într-un rai duhovnicesc împreună cu Hristosul Său...* (*Ibidem*, col. 498CD).

și întâmpla dacă nu facem nimic împotriva voii Lui. Atunci când se va împlini și cu noi pe deplin voia lui Dumnezeu, vom fi asemenea locuitorilor cerurilor. Noi purtăm ca și ei chipul Ființei cerești. Noi vom moșteni împărăția cerurilor și cei care vor urma nouă pe pământ vor cere la rândul lor să devină asemenea nouă care vom fi în ceruri.

„Putem înțelege și într-un sens mai larg aceste cuvinte de la Matei – zice Origen – *<<Precum în cer și pe pământ>>. Rugăciunea care ne-a fost lăsată, s-ar prezenta așa: <<Sfințească-se numele Tău precum în cer și pe pământ, vie împărăția Ta precum în cer și pe pământ, facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ >>. Numele lui Dumnezeu a fost sfințit prin locuitorii cerului; împărăția lui Dumnezeu a venit deja pentru ei și s-a împlinit voia lui Dumnezeu cu ei. Toate aceste lucruri încă neîmplinite pentru cei de pe pământ se pot realiza, dacă știm să ne facem vrednici de a fi ascultați de Dumnezeu"*[75].

Origen explică ce înseamnă cerul și ce înseamnă pământul, dându-le un sens alegoric înțelegând cerul și pământul pe Hristos și Biserica Sa. Dacă înțelegem prin cer pe Mântuitorul și prin pământ Biserica Sa, spunând că Întâiul-Născut din toată făptura este Cerul, atunci putem spune că Omul înveșmântat cu smerenie și ascultare până la moarte, spune după înviere: *„Dat-u-mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ"*. Omul asumat de Mântuitorul a primit putere asupra celor din cer care aparțin Celui Unu-Născut pentru a se uni cu El și pentru a-l face părtaș la dumnezeirea Sa. Origen susține transformarea Pământului. Potrivit acestei interpretări, dacă se împlinește voia lui Dumnezeu precum în cer așa și pe pământ, pământul nu mai rămâne pământ, ci se transformă… Dacă voia lui Dumnezeu se face cu cei cumpătați atunci și cei necumpătați vor deveni cumpătați; dacă voia lui Dumnezeu se împlinește cu cei nedrepți la fel cu cei drepți, atunci cei nedrepți vor deveni drepți. Deci dacă voia Sa se face pe pământ așa cum se face și în cer, noi toți vom deveni cer[76].

f) Pâinea noastră cea spre ființă, dă-ne-o nouă astăzi

Unii exegeți socotesc că trebuie să ne rugăm pentru pâinea obișnuită. Origen corectează greșeala unora ca aceștia și afirmă că

[75] *Ibidem*, col. 499C.
[76] *Ibidem*, col. 503CD-506A.

„Cel care ne-a poruncit să ne rugăm pentru bunurile mărețe și cerești – pâinea obișnuită nefiind nici un bun măreț și nici unul ceresc – putea oare să-și uite învățătura și acum să ne spună că trebuie să-i cerem Tatălui un bun mărunt și pământesc?"[77]

Origen propune să-L urmăm pe Mântuitorul Însuși, Care ne învață despre pâine. În Evanghelia de la Ioan, Iisus le spune celor din Capernaum, care au venit să-l caute: *„Mă căutați nu pentru că ați văzut minuni ci pentru că ați mâncat din pâine și v-ați săturat"* (Ioan 6, 26). Cel care a mâncat din pâinile pe care le-a binecuvântat Iisus și s-a hrănit din ele, caută să-l cunoască mai bine pe Fiul lui Dumnezeu și se grăbește spre El. Iată de ce poruncește Mântuitorul: *„Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mântuirea care rămâne pentru viața veșnică și pe care o va da vouă Fiul Omului"* (Ioan 6, 27). Ascultătorii l-au întrebat: *„Ce să facem ca să săvârșim lucrările lui Dumnezeu?* – Iisus a răspuns și a zis – *Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu ca să credeți în Acela pe care Eu L-am trimis"* (Ioan 6, 28-29)[78]. Iar puțin mai departe spune: *„Tatăl meu vă dă din cer pâinea cea adevărată. Căci pâinea lui Dumnezeu este cea care se coboară din cer și care dă viață lumii"* (Ioan 6, 32-33). Adevărata pâine este cea care îl hrănește pe omul adevărat creat după chipul lui Dumnezeu și care îl ridică pe cel ce se hrănește cu ea până la asemănarea cu Creatorul său.

Trebuie să precizăm că Scriptura numește pâine orice hrană. Moise spune: *„Am stat în munte 40 de zile și 40 de nopți și nici pâine nu am mâncat și nici apă n-am băut"* (Deuteronom 9, 9). Cuvântul care înseamnă pâine este foarte variat, căci nu toți pot suporta tăria și puterea întăritoare a învățăturilor dumnezeiești. Pentru a da o hrană tare celor mai desăvârșit, Iisus spune: *„Pâinea pe care o voi da Eu pentru viața lumii este Trupul Meu"* (Ioan 6, 51) și puțin mai departe Mântuitorul adaugă: *„Dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață în voi. Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul Meu este adevărata mâncare și Sângele Meu adevărata băutură. Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el. Precum M-a*

---

[77] Prin poziția adoptată, determinată de interpretarea predominant alegorică a textului biblic, Origen polemizează cu cei care considerau „pâinea" din rugăciunea domnească drept hrană a trupului. (*Ibidem,* col. 506AB)
[78] *Ibidem,* col. 506C.

trimis pe Mine Tatăl cel Viu și Eu viez pentru Tatăl și cel ce Mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine" (Ioan 6, 53-56)[79].

Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu devenit pâine este hrana cea adevărată. Așadar, trupul lui Hristos care fiind Cuvântul s-a făcut trup după cum se spune: *„Și Cuvântul s-a făcut trup"* (Ioan 1, 14). Atunci când îl mâncăm și îl bem, El *„se sălășluiește într-un noi"*. Atunci când ni se împărtășește se împlinește cuvântul *„Am văzut slava Lui"* (Ioan 1, 14). *„Aceasta este pâinea care s-a pogorât din cer, nu precum au mâncat părinții noștri mana și au murit. Cel ce mănâncă această pâine va trăi în veac"* (Ioan 6, 58)[80]. Origen ne îndeamnă să-i cerem Tatălui nu pâine obișnuită, ci pâinea aceea spre ființă, temându-se ca nu cumva, sufletele noastre să se îmbolnăvească de foame și să moară pentru că ne-a lipsit cuvântul Domnului.

Origen caută în continuare să explice sensul cuvântului „spre ființă" (*epiousios*). El afirmă că acest termen nu a fost folosit niciodată de „învățătorii greci" și nici nu este întrebuințat în limbajul curent. Origen crede că acest cuvânt a fost făurit de evangheliști. Matei și Luca folosesc amândoi acest cuvânt și nu oferă nici o variantă. De aceea noi trebuie să cerem de la Dumnezeu *„pâinea cea spre ființă"*. După cum pâinea preparată cu care ne hrănim se transformă în substanța trupului, tot așa și pâinea vieții care se coboară din cer împărtășește puterea sa minții și sufletului care o mănâncă. Pâinea cea spre ființă este potrivită firii noastre cugetătoare cât și substanței înseși, ea aducând sufletul sănătate, vigoare și bunăstare, transmițându-i propria nemurire pentru că Însuși Cuvântul lui Dumnezeu este nemuritor[81].

Pâinea cea spre ființă cine o primește devine fiu al lui Dumnezeu. Cel ce primește *pâinea cea spre ființă* își întărește inima și devine fiul lui Dumnezeu. Cel care se face părtaș la lucrarea șarpelui nu este decât un etiopian duhovnicesc transformat el însuși prin viclenie în șarpe.

În ceea ce privește termenul de *„astăzi"*, întâlnit la Matei și expresia *„în fiecare zi"* care se găsește la Luca, Origen precizează că adeseori Scriptura numește prin *„astăzi"*, întreaga eternitate, după cum rezultă din mai multe texte: *„Acesta este tatăl Moabiților care sunt și astăzi"* (Facere 19, 38); *„Și s-a răspândit cuvântul acesta printre iudei*

---

[79] *Ibidem,* col. 506CD-507A.
[80] *Ibidem,* col. 507CD.
[81] *Ibidem,* col. 514ABCD-514AB

până în ziua de astăzi" (Matei 28, 15); *„O, de I-ați auzi astăzi glasul care zice: <<Să nu vă învârtoșat inimile voastre>>"* (Psalmul 94, 8); *„Vă lipiți de Domnul Dumnezeul vostru, cum ați făcut până în ziua de astăzi"* (Iosua 23, 8)[82]. Dacă *„astăzi"* desemnează întregul timp prezent, *„ieri"* indică, poate secolul trecut. Acesta este sensul lor în Psalmi și în Epistola către Evrei a Sfântului Pavel: *„Că o mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca ziua de ieri care a trecut"* (Psalmul 89, 4); *„Iisus Hristos ieri și azi și în veci e același"* (Evrei 13, 8)[83].

g) Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri

În privința datoriilor, Sfântul Pavel spune: *„Dați deci tuturor celor ce sunteți datori: celui cu darea, darea, celor cu vama, vama, celui cu teama, teamă, celui cu cinstea, cinste. Nimănui cu nimic să nu fiți datori decât cu iubirea unuia față de altul"* (Romani 13, 7-8). Avem de îndeplinit anumite datorii nu numai dăruind dar și vorbit cu bună voință și împlinind anumite fapte bune. Origen recomandă că trebuie să manifestăm o anumită dispoziție față de ceilalți. Împlinind aceste datorii, nu facem decât să împlinim cele din legea dumnezeiască; rămânem datori în cazul în care refuzam să le plătim și disprețuim rațiunea divină[84].

Dumnezeu, zice Origen, ne dă puterea să îi iertăm pe cei care ne greșesc nouă, așa cum rezultă cu claritate din cuvintele *„precum și noi iertăm greșiților noștri"*. Cel care lucrează sub inspirația lui Iisus Hristos, precum Apostolii, și care, prin roadele sale, arată că a primit Duhul Sfânt și care, devenit duhovnicesc, se supune inspirației Duhului ca un fiu al lui Dumnezeu acționând în toate cu multă rațiune, unul ca acesta iartă ceea ce iartă Dumnezeu și păstrează păcatele de neiertat. Iată cum ne prezintă Evanghelia după Ioan faptul că Apostolii au primit puterea de a ierta păcatele: *„Luați Duhul Sfânt: <<Cărora veți ierta păcatele vor fi iertate și cărora veți ține, ținute vor fi>>"* (Ioan 20, 22-23)[85]. Cel care ar lua aceste cuvinte fără să le judece cu discernământ, ar putea reproșa Apostolilor că nu au iertat tuturor oamenilor păcatele pentru a fi cu toții iertați, ci că unora nu le-au ținut păcatele, încât și

[82] *Ibidem,* col. 518A.
[83] *Ibidem,* col. 522B.
[84] *Ibidem,* col. 527C.
[85] *Ibidem*.

Dumnezeu la rândul Său le va reține. *„Legea ne dă aici un exemplu pentru a arăta faptul că Dumnezeu este cel Care iartă greșelile oamenilor prin mijlocirea oamenilor. Preotului din Lege i se interzice să ofere jertfă pentru anumite păcate în vederea iertării păcatelor celor pentru care se roagă. El are putere de a aduce jertfă pentru anumite greșeli fără de voie, însă el nu aduce ardere de tot pentru iertarea adulterului, a crimei voite sau pentru alte păcate foarte grave. În același fel, apostolii și urmașii apostolilor, preoții, au primit îndrumarea dumnezeiască de la Marele –Preot. Ei au fost învățați prin Duhul Sfânt pentru ce păcate pot oferi jertfă, în ce timp și în ce fel și pentru ce păcate nu se cuvine să aducă jertfă. Astfel, preotul Eli știe să le vină în ajutor fiilor săi Ofni și Finees, pentru a li se ierta greșeala săvârșită: <<Că de va greși omul față de alt om, atunci se vor ruga pentru el lui Dumnezeu; iar dacă va păcătui cineva față de Domnul, atunci cine va mijlocii pentru el?>>"* (I Regi 2, 25)[86].

Origen semnalează o anomalie și se întreabă *„Cum pot unii oameni se depășească drepturile slujirii lor – poate din ignorarea disciplinei religioase – și iartă cu ușurință păcate ca adulterul și desfrânarea, ca și cum rugăciunea pe care ei o pronunță pentru autorii unor asemenea nelegiuiri ar putea să șteargă păcate de moarte. Ei nesocotesc cuvântul Scripturii: <<Este și păcat de moarte: nu zic să se roage pentru acela>> (Ioan 5, 16). Să ne amintim ce spune Viteazul Iov când aduce jertfe pentru fiii săi: <<Se poate ca feciorii mei să fi păcătuit și să fii cugetat cu păcat împotriva lui Dumnezeu>> (Iov 1, 5). În îndoiala sa, conchide Origen, Iov aduce jertfă, chiar dacă păcatul inimii nu a ajuns pe buze"*[87].

h) Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău

Origen afirmă că este bine să ne rugăm așa cum trebuie pentru a nu intra în ispită, știind prea bine că toată viața omului e o continuă ispită. Atâta vreme cat suntem pe pământ suntem legați de trupul care luptă împotriva Duhului: *„Căci trupul poftește împotriva Duhului, iar duhul împotriva trupului"* (Galateni 5, 17); *„Suntem deci supuși ispitei"* (Romani 8, 7)[88].

Dreptul Iov de asemenea ne învață că întreaga viață a omului este o ispită: *„Oare omul pe pământ nu este ca într-o slujbă ostășească?"*

---

[86] *Ibidem,* col. 530A.
[87] *Ibidem,* col. 530AB.
[88] *Ibidem,* col. 531A.

(Iov 7, 1), E iar psalmistul spune: *„Căci cu Tine mă voi izbăvi de ispită”* (Psalmul 17, 32). Sfântul Apostol Pavel adresându-se Corintenilor nu spune că nu vom fi ispitiți, ci că nu vom fi ispitiți peste puterile noastre*: „Nu v-a cuprins ispită care să fie peste puterea omenească. Dar credincios este Dumnezeu: El nu va îngădui să fiți ispitiți mai mult decât puteți, și odată cu ispita va aduce și scăparea din ea ca să puteți răbda”* (Corinteni 10-13)[89]. Noi nu suntem feriți de ispite; noi trebuie să luptăm împotriva cărnii ce se ridică și atacă duhul sau împotriva sufletului oricărei cărni, care este inima sau care are același nume cu trupul în care se află.

Întreaga viață a omului pe pământ este o ispită. De aceea ne rugăm ca să scăpăm de ea. Să ne rugăm nu pentru a ne feri de ispită – căci este cu neputința pentru oamenii de pe pământ – ci pentru a nu cădea atunci când suntem ispitiți. Cel care cade în ispită este prins în mrejele ei. *„Și Mântuitorul* – zice Origen – *a intrat în astfel de mreje din cauza celor care erau prinși de ele: <<îi privea printre gratii* >>(Cântarea Cântărilor 2, 9). *El vorbește cu cei care sunt prinși și care au intrat în ispită și le spune celor pe care îi socotește logodnica Sa: <<Scoală-te draga mea, surioara mea, frumoasa mea, porumbița mea>>”* (Cântarea Cântărilor 2, 10)[90].

Recomandarea lui Origen este că noi trebuie să cerem nu să scăpăm de ispită – ceea ce este cu neputință – ci să nu fim surprinși de ea, așa cum se întâmplă cu cei care sunt înșelați și biruiți de ea. Pe lângă rugăciune, s-a poruncit *„să nu intrați în ispită”* (Luca 22 , 40), însă la rugăciune noi trebuie să spunem lui Dumnezeu: *„nu ne duce pe noi în ispită”*. Nu se poate concepe, atunci când omul cade în ispită, că Dumnezeu este Cel care îl duce în ispită, ca și cum l-ar împinge spre înfrângere. Greutatea de a înțelege acest lucru se menține indiferent de modul în care am explicat formula *„rugați vă ca să nu intrați în ispită”*. *„Dacă este rău să cazi în ispită – de care îl rugăm pe Dumnezeu să ne scape – nu este absurd să ne închipuim că Bunul Dumnezeu, Care nu poate aduce roade rele, aruncă pe cineva în brațele răului?”*[91].

Dumnezeu îndrumă toate sufletele cugetătoare în vederea vieții veșnice, dar acestea sunt înzestrate cu libertate. Grație acestei libertăți,

[89] *Ibidem,* col. 531B.
[90] *Ibidem,* col. 535B.
[91] *Ibidem,* col. 538A.

ele se pot ridica să atingă culmea desăvârșirii, sau din neglijență să se împotmolească într-un anume rău[92]. Origen afirmă că ispita are totuși un folos, fiind și ea bună la ceva. Nimeni în afară de Dumnezeu, nu cunoaște calitățile pe care sufletul nostru le-a primit de la Dumnezeu. Ispita este cea care ne arată toate aceste calități pentru a învăța să ne cunoaștem și prin aceasta să descoperim propria mizerie din suflet. În felul acesta ar trebui să fim mulțumitori față de ispită pentru binefacerile oferite. În cartea lui Iov și Deuteronom, Dumnezeu spune că ispita este menită să descopere sentimentele ascunse ale inimii noastre: *„Dacă am fost ușuratică, ce răspuns să-ți mai dau? Voi pune mâna mea pe gura mea"* (Iov. 40, 4); *„Ca să afle ce este în inima și de ai să păzești sau nu poruncile Lui, te-a smerit, te-a pedepsit cu foamea și te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoșteai, te-a povățuit prin pustiul cel mare și groaznic, unde sunt șerpi veninoși, scorpioni și locuri arse de soare și fără apă"* (Deuteronom 8, 2, 3, 12)[93].

Origen spune apoi că Dumnezeu ne izbăvește de cel rău nu atunci când vrăjmașul și ajutoarele lui ne atacă prin vreun șiretlic, ci atunci când îi ținem piept printr-o rezistență înverșunată. În acest mod trebuie să înțelegem cuvântul: *„Multe sunt necazurile drepților și din toate acestea îi va izbăvi pe ei Domnul"* (Psalmul 32, 18). Dumnezeu ne scapă de răutățile vrăjmașului nu înlăturându-le ci prin faptul că face să nu fim striviți sub ele datorită ajutorului Său. În limba ebraică *„a fi în necaz"* exprimă o stare independentă de voința noastră, în timp ce *„striviți"* ajungem prin propria voință, atunci când ne lăsăm zdrobiți de necaz. De aceea, Sfântul Pavel a putut scrie *„În toate pătimind necaz dar nefiind striviți"* (II Corinteni 4, 8). Aceeași idee o găsim exprimată și în psalmi: *„întru necaz mai desfătat"* (Psalmul 4, 1). E desfătarea care desemnează bucuria sufletului și liniștea care vine de la Dumnezeu în încercări, datorită ajutorului și prezenței dumnezeiescului Cuvânt. În felul acesta suntem noi „izbăviți de cel rău". Astfel,

[92] Doctrina liberului arbitru este piatra unghiulară a sistemului lui Origen. Spre deosebire de gnostici, cantonați într-un determinist absolut, Origen afirmă că legea imanentă care domnește în Univers nu se extinde și asupra forului lăuntric al omului, care este tărâmul unei libertăți desăvârșite. În adâncul său ființa este liberă, și de aceea omul, printr-un act de voință conștientă, se poate întoarce la Dumnezeu pentru a se mântui.
[93] *Ibidem*, col. 543BC.

Dumnezeu la izbăvit pe Iov, nu pentru că a împiedicat diavolul să-l ispitească, ci pentru că Iov niciodată n-a păcătuit înaintea Domnului și pentru că întotdeauna s-a arătat drept[94].

În partea finală a tratatului, Origen face o serie de recomandări cu privire la practica rugăciunii creștine. El spune că cel care vine la rugăciune trebuie să se reculeagă și să se pregătească pentru a fi mai cu grijă și mai atent pe toată durata rugăciunii. Trebuie să îndepărteze toate neliniștile și toate tulburările din mintea sa și să-și amintească de măreția lui Dumnezeu Care se apropie. Pentru a ne face rugăciunile cu mai multă liniște și cu mai puțină împrăștiere, putem să ne alegem în casă un loc anume, dacă este posibil și locuința este spațioasă, un loc rezervat numai rugăciunii[95].

Rugăciunea, departe de a ne îndeamna la individualism, descoperă creștinului că face parte dintr-un popor, dintr-un trup: de aceea se și spune în rugăciunea domnească „Tatăl nostru". Credinciosul se roagă lui Dumnezeu, folosind cuvinte la forma de plural, ca în rugăciune să se simtă prezența celorlalți frați care se roagă. Origen insistă asupra acestei dimensiuni ecleziale, apreciindu-se în mod deosebit rugăciunea în comuniune. Prezența de altădată la Templul din Ierusalim, de la venirea lui Hristos s-a atașat umanității lui Hristos, Bisericii Sale, Trupului Său. Pentru Origen există trei moduri de prezență a lui Dumnezeu: în Scriptură, în Biserică și în inima credincioșilor. De acum înainte, fiecare credincios este un templu viu în care locuiește Sfânta Treime, nu numai prezente, ci în mod tainic unite cu credinciosul.

Origen insistă mult asupra marelui dar al libertății. Rugăciunea nu împiedică în niciun fel libertatea omului și nu poate fi contradicție între rugăciune și rațiune, în ciuda interpretărilor răuvoitoare.

* *
*

Rugăciunea este mărturisirea puterii lui Dumnezeu și a slăbiciunii omului. Harul dumnezeiesc nu ține locul efortului personal, ci îl susține, îl face eficace. Viața omului este „un mers prin deșert", un drum abrupt, cu numeroase obstacole. Omul este supus atacurilor venite atât din interior cat și din exterior. El nu ajunge la Pământul

---

[94] Dacă suntem ispitiți, să îl rugăm pe Dumnezeu să nu cădem, iar dacă suntem atinși de săgețile aprinse ale vrăjmașului să îl rugăm să nu luăm foc. (*Ibidem,* col. 546BC).
[95] *Ibidem,* col. 550B.

Făgăduinței decât dacă a trecut prin încercări, prin curățire, prin trezvia simțurilor și prin Drumul Crucii pe care a mers și Hristos.

Prin rugăciune creștinul își regăsește unitatea lăuntrică. Păcatul îl împrăștie, rugăciunea îl adună. Origen conturează o temă care îi este foarte dragă și anume, unitatea lui Dumnezeu cu frații, unitatea ființei și a modului de a lucra. Pe tot parcursul tratatului se exprimă așteptarea bunurilor promise, așteptarea creștinului, a întregii istorii și chiar a pământului care vrea să devină cer. Istoria se va sfârși când întreaga creație va fi numai laudă și mulțumire aduse lui Dumnezeu.

Considerații despre Pocăință și „Botezul în Duhul Sfânt” în învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog

Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae MOȘOIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu

După aproape o mie de ani de existență istorică a Bisericii, Bunul Dumnezeu a rânduit să se nască cel de-al treilea Sfânt Părinte din triada celor cu supranumele de *Teolog*, Sfântul Simeon Noul Teolog (949 – 1022) [1], care, deşi departe în timp, urmează îndeaproape în trăire şi în profunzime Sfântului Apostol şi Evanghelist Ioan Teologul şi Sfântului Grigorie Teologul, deoarece toți L-au iubit și slujit pe Domnul nostru Iisus Hristos Cel care: *„ieri şi azi şi* în veci, este Acelaşi” (*Evrei* 13, 8).

Viața Sfântului Simeon Noul Teolog[2], scriere alcătuită de ucenicul său, cuviosul Nichita Stithatos (+1092), ne oferă multe detalii în legătură cu biografia sa. Sfântul Simeon s-a născut în anul 949 la Galatia, în Paflagonia (Asia Mică), într-o familie de nobili provinciali, înstărită şi cu o oarecare influență în domeniul politicii bizantine. Contemporan cu împăratul Vasile II Bulgaroctonul (976 – 1025), Sfântul Simeon va sosi la Constantinopol la vârsta de 11 ani. Dorind să-i dea o educație aleasă, tatăl său îl va încredința la şcolile din oraş, pentru a-l pregătisă intre în serviciul împăratului, deoarece unchiul său Vasile ocupa

[1] Ieromonah Nacu-Daniil Stoenescu, – *Influența operei Sfântului Simeon Noul Teolog asupra vieții monastice româneşti*, în Mitropolia Banatului, an XXXVIII, 1988, nr. 1, p. 43.
[2] Sfântul Nichita Stithatul – *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, traducere de Ilie Iliescu, Editura Herald, Bucureşti, 2003; Sfântul Simeon Noul Teolog, *Viața şi epoca*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

atunci un post important în preajma suveranului. De tânăr dorește o viață virtuoasă și manifestă pocăință pentru anumite scăderi: *„M-am aruncat eu însumi în prăpastie, sărind afară din Imperiul Tău."*[3] .

În această stare de smerenie porneşte în căutarea unui părinte duhovnic şi începe citirea vieților sfinților. Îl va găsi pe Simeon Evlaviosul, călugăr la Studion, și se va conforma cu zel îndrumărilor lui. Despre faptul că acela era nehirotonit, Sfântul Simeon ne spune că : *„li se dă autoritatea de a dezlega și lega de către Dumnezeu Tatăl și Domnul nostru Iisus Hristos prin Duhul Sfânt: celor ce sunt fii ai lui Dumnezeu prin înfiere, sfinți și robi al Lui. Unui părinte ca acesta [lui Simeon Evlaviosul] i-am fost ucenic și eu; el n-are hirotonia de la oameni, dar m-a înscris în ucenicie cu mâna sau cu Duhul lui Dumnezeu* și mi-a *poruncit mie, celui pus de mult în mișcare spre aceasta cu dorință tare de Duhul Sfânt, să primesc frumos hirotonia de la oameni după modelul urmat de obicei"*[4]. *Robert John Beeson* a dedicat un studiu acestei teme importante, și a încercat să explice de ce Sfântul Simeon credea că monahii nehirotoniți au autoritatea nu doar de a asculta mărturisirea, ci și de a pronunța dezlegarea. Citează mai mulți autori importanți, printre care și pe PS Alexander Golitizin care sublinia că: „distincția dintre îndrumarea duhovnicească și actul dezlegării sacramentale nu era de fapt făcută în timpul Sfântului Simeon"[5], deoarece această distincție între cele două aspecte ale mărturisirii auriculare nu ar fi fost înrădăcinată în Răsărit până la încercarea de unire cu Roma de la Conciliul din Lyon din anul 1247; cu toate că marele canonist Theodor Balsamon (c.1130, 1140 -1195) ar fi început să traseze linii clare de demarcație între acestea[6].

---

[3] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, ediția a II-a revăzută, studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, *Mulțumirea 2 pentru luminare şi contemplație*, p. 365.

[4] *Epistola I*, în: *Simeon Noul Teolog, Imne, Epistole şi Capitole. Scrieri III, Introducere și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr.*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 317.

[5] St. Symeon the New Theologian, *on the Mystical Life, vol.3*, written, translated, and edited by Alexander Golitzenn, Crestwood, NY: St. Vladimir s Seminary Press, p.46, *apud Robert* John *Beeson*, *„St. Symeon*. The New Theologian on Binding and Loosing‖, in SVTQ 57 (2013), p. 91; și pe: https://www.academia.edu/10507302/St_Symeon_the_New_Theologian_on_Binding_and_Loosing

[6] *Ibidem.* A se vedea și: Dirk Krausmuller, „Monks who are not priest do not have the power to bind and to loose: the debate about confession in eleventh – and

Legea duhovnicească a Sfântului Marcu Ascetul l-a ajutat foarte mult, împreună cu sfaturile părintelui său duhovnicesc, pe care le pune cu fervoare în practică şi îşi consacră nopțile rugăciunilor arzătoare. În asceză aspră şi lacrimi, Sfântul Simeon cerea lui Dumnezeu să-l miluiască. Într-una din nopțile de rugăciune are prima viziune mistică. Lumina se răspândeşte în jurul lui, înconjurându-l, pătrunzându-l în întregime şi lăsându-l pe Simeon fără împotrivire, în bucuria lacrimilor. La vârsta de 27 de ani s-a hotărît să devină călugăr și a intrat la Mănăstirea Studion. Mai apoi, la recomandarea lui Simeon Evlaviosul, s-a mutat la mănăstirea învecinată a Sfântului Mamas de Xerokercos, păstrându-şi părintele duhovnic la Studion. A fost hirotonit preot, apoi, curând după moartea egumenului, a fost ales de toți călugării pentru a-l înlocui. Faima sa va crește neîncetat, dar și necazurile deopotrivă, așa cum putem afla din sursele amintite.

Sfântul Simeon este un mare reînnoitor al vieții creştine aflată în decădere în capitala imperiului, și un mare scriitor mistic, care în *Imnele* sale ne înfățişează viața sa lăuntrică, cu o sinceritate necunoscută până atunci. Chiar dacă supranumele de *Noul Teolog*, i-a fost dat mai întâi de potrivnicii săi în sens peiorativ, a fost repede acceptat cu entuziasm de ucenicii săi și apoi de Biserică[7].

1. Pocăință, străpungerea inimii, lacrimi și darul Duhului Sfânt

Sfântul Simeon Noul Teolog nu este un „teoretician" al pocăinței, ci a trăit-o el însuși[8] și a inspirat-o și altora. De tânăr și-a dat seama de deșertăciunea lumii trecătoare și a căutat slava cea nepieritoare: ,,*Dar pentru că ai socotit drept să ne mântuiești nu cu de-a sila,*

twelfth – century Byzantium", Byzantinische Zeitschrift, 109 (2016), p.703-732; și pe: https://www.academia.edu/34952805/_Monks_who_are_not_priests_do_not_have_the_power_to_bind_and_to_loose_the_debate_about_confession_in_eleventh_and_twelfth_century_Byzantium_Byzantinische_Zeitschrift_109_2016_703_732

[7] Arhiepiscop Basile Krivochéine – În lumina lui Hristos. *Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Viața – Spiritualitatea – Învățătura*, traducere din limba franceză de pr. conf. dr. Vasile Leb şi ieromonah Gheorghe Iordan, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 60.

[8] De aceea vom cita în continuare câteva pasaje sugestive din opera sa, spre exemplificare, multe fiind locurile din opera sa dedicate *pocăinței, străpungerii inimii* și lacrimilor

ci prin hotărâre liberă, ai îngăduit ca și eu să fiu cinstit cu libertate ca să arăt din păzirea poruncilor Tale iubirea liberă față de Tine; eu însă, cel nerecunoscător și disprețuitor, ca un cal [Ps31,9, Sir30,8] dezlegat din legături, așa socotind demnitatea libertății mele, m-am aruncat pe mine însumi în prăpastie sărind afară din împărăția Ta. Și zăcând eu acolo și rostogolindu-mă fără simțire și zdrobindu-mă încă și mai mult, nu Te-ai întors, n-ai îngăduit să zac și să mă întinez în noroi, ci prin milostivirea milei Tale [Lc1,78] m-ai scos de acolo și m-ai cinstit într-un chip încă și mai strălucit; și, dat fiind că împărații și nobilii doreau să se folosească de mine ca de un vas de necinste spre slujirea voilor lor, m-ai răscumpărat prin negrăitele Tale judecăți"[9].

Sfântul Simeon ne spune că omul trebuie să se dezbrace de *„cugetul trupului* [Rm8,6-7]" și să îmbrace *„prin pocăință (dia metanoias) haina cea luminoasă, care este Însuși Duhul Sfânt. Iar aceasta nu se face altfel decât prin lucrarea stăruitoare a virtuților și prin răbdarea necazurilor"*[10]. După cum se împodobește omul cel dinafară, *„așa trebuie să-l împodobim și pe omul nostru cel dinlăuntru [2Co4,16] prin înveșmântarea Duhului și aducându-ne pe noi înșine jertfă"*[11]. Iar lacrimile curăță sufletul: *„prin evlavia Duhului să călăuzim sufletul să cugete cele ce trebuie să cugete [Rm12,3] și să mediteze veșnic la cele ale vieții veșnice, să fie smerit, blând, înfrânt [Ps50,19], zdrobit* (*stăpuns, katanyktiken*) *, plângând în fiecare zi și chemând la sine lumina prin rugăciunea Duhului; lucruri care obișnuiesc să îi vină printr-o pocăință foarte fierbinte, atunci când sufletul e curățit prin lacrimi multe, fără de care nu este cu putință a-și curăța haina lui, nici a se înălța la înălțimea contemplației"*[12].

Legătura dintre *pocaință*, *lacrimi*, *străpungerea inimii* și *mângâierea Sfântului Duh* este reliefată în următorul pasaj din *Cateheza* IX: *„pocăința (metanoia) pune în mișcare lacrima din adâncul sufletului, lacrima (dakrya) curățește inima și șterge păcatele mari, iar acestea fiind șterse prin lacrimi, sufletul ajunge la mângâierea Duhului dumnezeiesc (en paraklesei tou Theiou Pneumatos) și este adăpat de apele preadulcei străpungeri (katanyxeos) [a inimii]"*[13]; precum și în *Cateheza* XXX unde învață des-

---

[9] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze, op.cit.* p. 365.
[10] *Ibidem*, *Cateheza IX,* p.147; SC 104 (1964), *Catecheses* (6-22), p. 133.
[11] *Ibidem*, pp. 147-148.
[12] *Ibidem*, p. 148.
[13] *Ibidem*, p. 149.

pre *„pocăința (metanoias) cu adevărat fierbinte, care-ți va da degrabă lacrimi (dakryon) și străpungere (katanyxeos)”*[14].

În *Cateheza* XI Sfântul Simeon învață despre *„post și binefacerile lui”*, printre aceste binefaceri fiind și faptul că: *„postul înmoaie învârtoșarea furișată în inimă și, în locul* lăcomiei dinainte, face să țâșnească izvoarele străpungerii*”*[15]. Ca un adevărat părinte duhovnicesc Sfântul Simeon atrage atenția că *„există o lege Dumnezeiască, și pe cei ce îndrăznesc să o calce, diavolul îi prinde și îi biciuiește ca un călău, dar nu numaidecât sau neîntârziat, întrucât Dumnezeu are îndelungă răbdare față de noi și așteaptă pocăința noastră”*[16]. Stăruința în păcat fără pocăință duce la osândă, căci *„dacă ne putem ascunde de întâi-stătătorii noștri, de Stăpânul și Dumnezeul întâi-stătătorilor nu ne putem ascunde”*[17].

O interesantă deosebire se face între plânsul și lacrimile de la nașterea trupească, și cele fără durere de la *„nașterea de sus”* (cf.In3,3): *„așa cum atunci când pruncul iese din sânul mamei și simte inconștient aerul acesta, numaidecât i se pun in miscare spontan plânsul și lacrimile, tot așa și cel ce s-a născut de sus (gennetheis anothen) [In3,3]* a ieșit din lumea aceasta ca dintr-un sân întunecos*, intrând în lumina inteligibilă și cerească și mijind puțin în ea, numaidecât se umple de bucurie negrăită și varsă lacrimi lipsite de durere gândindu-se, cum e firesc, de unde s-a smuls și la ce lumină s-a învrednicit să ajungă; fiindcă acesta este începutul care face ca cineva să fie numărat printre creștini”*[18]. Marele sfânt mistic bizantin are un cuvânt aspru pentru *„cel care fățărește virtutea (ten areten hypokrinomenos) spre înșelarea și pierzania multora este cu adevărat un ticălos, fiind atât la Dumnezeu cât și la oameni osândit și vrednic de scârbă”*, așa și cel care *„aflând cele săvârșite de către diavolul prin care cei ce fățăresc virtutea și evlavia, să-i întoarcă spre pocăință (metanoian) și mântuire (soterian)* și mărturisire *(exomologesin) pe cei ce fac rele”*[19].

În *Cateheza* IX, ni se spune că cei din peșteri și din munți au plăcut Domnului prin *„iubire, pocăință și credință* (*agapes, metanoias*

[14] *Ibibdem*, p. 317; SC 113, p. 204.
[15] *Ibidem*, p. 158.
[16] *Ibidem*, p. 159.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*, p. 133; SC104, p. 93.
[19] *Ibidem*, p. 131; SC104, p. 88.

kai pisteos)”[20]. Tot în legătură cu pocăința, Sfântul Simeon expune concepția sa despre proprietate; sunt cuvinte care pot răscoli pe oricine posedă ceva, fiind vorba de *„pocăință până la moarte”*: *„Fiindcă lucrurile și banii din lume sunt comune tuturor, ca lumina și aerul acesta pe care-l care respirăm și pășunea pentru animalele necuvântătoare care pasc în munți și în câmpii. Așadar, toate sunt comune tuturor și date numai pentru întrebuințare și desfătare, stăpânirea lor neaparținând nimănui; dar lăcomia, care intră ca un tiran în această viață, a împărțit cele date în comun tuturor de către Stăpânul între robii și slujitorii Lui, închizând proprietățile cu garduri despărțitoare și asigurându-le cu turnuri, zăvoare și porți, i-a lipsit pe ceilalți oameni de desfătarea bunătăților Stăpânului, zicând, nerușinata, că ea este stăpâna tuturor și pretinzând că nu face nici un rău nimănui; iar robii și slugile acestui tiran s-au făcut fiecare dintre ei, unul după altul, nu stăpâni ai lucrurilor și ai bunurilor încredințate lor, ci robi și pasnici ticăloși*”[21]. Și chiar dacă au mai dat ceva de frica pedepselor sau din dorința de a primi însutit, nu vor putea fi considerați milostivi, ci, dimpotrivă, *„trebuie să facă pocăință până la moarte pentru cele pe care l-au deținut atâția ani și de a căror întrebuințare i-au lipsit pe frații lor*”[22]; cu atât mai mult cu cât unul ca acesta *„se face răspunzător de cei care și-au pierdut viața prin foame și prin sete, și pe care atunci n-a putut să-i hrănească și nu i-a hrănit, îngropând cele cuvenite săracilor și lăsându-i să moară silnic de frig și de foame, arătându-se astfel ucigaș al tuturor celor pe care n-a putut să-i hrănească*”[23] .

În contextul special al trecerii la Domnul a monahului Antonie, Sfântul Simeon subliniază importanța *credinței, luptelor, mărtirisirii credinței* și *căinței* și îndeamnă : *„Dar privind noi toți la viața fratelui nostru, să imităm, rogu-vă, credința (pistin) aceluia, luptele (agonas) lui, mărturisirea (exomologesin) lui, căința (metanoian) lui, ca ajun-*

---

[20] *Ibidem*, p. 142, SC104, p. 116.

[21] *Ibidem*, pp. 140-141.

[22] *Ibidem* p. 141; a se vedea și pp. 143-147. În nota la acest pasaj din SC104, arhiepiscopul B. Krivocheine scria: „trebuie subliniat însă că nu injustiția social ca atare îl preocupă, ci latura ei morală și spiritual, faptul că atunci când lăcomia îl face să devină sclavul lucrurilor și al patimilor tiranice, omul își pierde libertatea originară și e incapabil de iubire față de aproapele”, pp. 112-113. Putem spune că este vorba de comunitarismul creștin bazat pe înfierea baptismală și pe *consangvinitatea mistică* prin Sfânta Împărtășanie.

[23] *Ibidem*, p. 144.

gând și noi la ieșirea din trup, să ieșim din trup fără frică și fără tulburare ca și acela"[24].

În *Cateheza* XXIV amintește că prin Botez *„am primit de la El puterea să dezbrăcam ca pe o haină veche neamul prost al stricăciunii (phthoras), să ne facem fii ai lui Dumnezeu și să îmbrăcăm pe Hristos"*[25], iar apoi dacă păcătuim, trebuie să ne curățim *„prin pocăință de întinăciunea păcatului"* pentru a putea să ne îmbrăcăm „în haina luminoasă a nestricăciunii" [26].

Importanța *pocăinței* pentru cunoașterea de sine și pentru *theognosie*, este subliniată în primul *Discurs teologic*: *„Fiindcă rodul (karpos) și fapta (ergon) pocăinței (metanoias) sunt cele care alungă neștiința (agnoian) și aduc cunoșterea (gnosin): mai întâi cunoașterea despre noi și despre cele ale noastre, apoi despre cele mai presus de noi și despre tainele dumnezeiești, cele nevăzute și necunoscute pentru cei ce nu au pocăința, adică tainele credinței noastre"*[27]. Cu toate că cele dumnezeiești sunt scrise și ar putea fi citite de către toți, acestea *„se descoperă (apokalyptontai) numai celor care au făcut pocăință fierbinte (thermos metanoesasi)* și s-au *curățit frumos (kalos kathartheisi) printr-o pocăință sinceră (eilikrinous metanoias); acestora li se arată adâncurile Duhului [1Co2,10] și din ele izvorăște cuvântul înțelepciunii (sophias) și cunoașterii (gnoseos)"*[28]. O învățătură similară și un îndemn aflăm în al treilea *Discurs etic*: *„Dar să râvnim să ne curățim pe noi înșine prin pocăință (metanoias) și smerenie (tapeinoseos)* și să ne *unim toate simțurile (aistheseis pasas) ca o singură simțire cu Dumnezeu Cel Bun și mai-presus-decât-bun; și atunci toate acestea pe care nu suntem în stare să le spunem și să le înfățișăm prin multe cuvinte le veți învăța toate deodată în același timp, auzind în vedere și văzând în auzire, învățând în contemplație și auzind iarăși în descoperire"*[29].

Din *Imnul* 13 învățăm că vederea luminii dumnezeiești în viața aceasta, nu duce la dispariția *pocăinței*, a *lacrimilor* și a *străpungerii inimii*, ci dimpotrivă: *„Plâng (klaio) și mi se străpunge inima (katanyssomai)* când îmi strălucește lumina *(to phos moi lampse)* și văd sărăcia

---

[24] *Ibidem*, p. 233, SC 104, p. 358.
[25] *Ibidem*, p. 259, SC 113, p. 46.
[26] *Ibidem*.
[27] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice. Scrieri I*, Editura Deisis, Sibiu,2001, pp. 78-79; SC122, p. 118.
[28] *Ibidem*, p. 79; SC 122, p. 120.
[29] *Ibidem*, p. 194; SC122, p. 408.

mea și știu unde sunt și în ce fel de lume muritoare locuiesc muritor fiind *(thnetos hyparhon); și mă încânt și mă bucur când înțeleg starea și slava date mie de la Dumnezeu și mă socotesc pe mine însumi ca un înger al Domnului împodobit* întreg cu veșmânt imaterial. Așadar, bucuria îmi aprinde dorul de Dumnezeu Care mi-l dăruie și mă schimbă, iar dorul face să țâșnească *râuri de lacrimi și mă luminează încă mai mult"*[30].

Epistola 2 este intitulată: *„Despre pocăință și care sunt cele ce trebuie să le facă cel ce mai întâi a căzut în păcat și s-a obișnuit cu el, iar mai apoi s-a mărturisit și pune început pocăinței"*[31]. Și aici Sfântul Simeon subliniază marea importanță a pocăinței, și ne învață că nu trebuie să deznădăjduim din cauza multelor păcate săvârșite, nici să îndrăznim să credem că simpla împlinire a epitimiilor înseamnă totul, ci *„cel ce a păcătuit mult să se încreadă cu îndrăznire în pocăință"*, dar nu în *„pocăința arătată numai prin cuvinte, post, băut de apă, culcare pe pământ și celelalte chinuri ale trupului, ci pe cea care se face prin întreaga zdrobire și străpungere a sufletului și inimii lui, pe care a aratat-o și Proorocul David, deși se găsea cu totul în lume și în grijile lumii"*[32]. În continuare, se fac referiri la Manase, la Sfântul Apostol Petru și la fiul risipitor din pilda Mântuitorului, iar apoi Sfântul Simeon întreabă cum au primit aceștia iertarea păcatelor: *„Oare de la postirile lor? Oare de la privegherile lor?Oare de la culcările pe jos? Oare de la milosteniile pe care le-au făcut săracilor? Oare de la vreo altă osteneală trupească? Nu ! Să nu fie! Ci au primit iertarea numai de la pocăința, zdrobirea și străpungerea inimii lor și de la lacrimile pe care le-au vărsat din adâncul sufletului lor și de la osândirea conștiinței lor (...) fiindcă iertarea păcatelor fiecăruia nu se face din faptele lui, ca să nu se laude cineva [Ef2,9], ci din iubirea lui Dumnezeu și din har"*[33]. Tot în această *epistolă* Sfântul Simeon ne învață despre cum să ne comportăm la Dumnezeiasca Liturghie, cum să postim și să ne rugăm miercurea și vinerea, precum și în cele patru perioade de post din anul bisericesc – Postul Mare, Postul Nașterii Domnului, Postul Maicii Domnului și Postul Sfinților Apostoli. Mai mult, îndeamnă să fim cu mare luareaminte în legătură cu Sfânta Împărtășanie și chiar cu sfânta anafură:

---

[30] *Imn* 13 în: Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole şi Capitole*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p.84; „Tema dragă lui Simeon: bucuria și durerea se află mereu în inima misticului: *pothos-ponos"* Johannes Koder, nota infrapaginală 2, p. 257, în SC 156.

[31] *Ibidem*, p. 318.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*, p. 319.

„cât timp gândul și socotința ta se vor găsi nemutate de la lucrurile cele rele ale păcatului și până ce vei dobândi socotința tare ca să nu mai lași vreodată faptele bune și virtuțile și nu vei urî păcatul în chip desăvârșit" trebuie *„să te abții și de la dumnezeieștile și înfricoșătoarele Taine, adică să nu te cumineci cu precuratul Trup și scumpul Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos; iar eu te sfătuiesc să te abții și de la pâinea binecuvântată, adică de la anafură"*[34]. De fapt, în *Cateheza* IV ne spune foarte clar: *„Niciodată să nu te împărtăşeşti fără lacrimi"*[35], fiind vorba despre *necesitatea unei permanente stari de căință*, așa cum se va arăta și *infra.*

Se poate deduce de aici cât de obișnuit era Sfântul Simeon cu întregul efort ascetic specific Răsăritului creștin, iar pe de altă parte, învățăm că implinirea formală a rigorilor ascetice nu înseamnă totul, și că de fapt *„inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi"* (Ps50,18), iar iertarea propriu-zisă vine *„din iubirea lui Dumnezeu și din har"*. Cu alte cuvinte omul este în primul rând suflet și persoană în relație cu Dumnezeu, deci primează calitatea, autenticitatea acestei relații, nevoințele ascetice nefiind un scop în sine, ci un mijloc de despătimire și dezlipire de grijile și comoditatea lumii acesteia, pentru a ajunge la acea relație de încredere, credincioșie și iubire, care este o creștere neîncetată *„din slavă în slavă"* (2Co 3,18) până la *„măsura vârstei deplinătății lui Hristos"* (Ef 4,13), Dumnezeiasca Euharistie fiind sursa permanentă de viață și putere duhovnicească.

Și într-un text târziu amintește de importanța pocăinței: *„Iată deci, v-am descoperit vouă, prietenii și frații mei, tainele cele ascunse în mine – întrucât mă văd apropiindu-mă de sfârșitul vieții mele –, ca să știți și chipurile pocăinței (metanoias tropous), urcușurile și înaintările începutului și mijlocului și măsurile desăvârșirii"*[36] .

2. Theognosia prin rugăciune, darul lacrimilor și „Botezul în Duhul Sfânt" - apofatismul de gradul al doilea

Despătimirea prin pocăință, lacrimi, străpungerea inimii și darul Duhului Sfânt reprezintă premisa apofatismului de gradul al

[34] *Ibidem*, p.321.
[35] *Cateheza* IV în *op.cit.*, p. 52.
[36] *Ibidem*, p. 197, SC 104, p. 264.

doilea, după cum este numit de Părintele Stăniloae. Marele teolog român ne învață că atunci când sunt depăşite conceptele desprinse din natură şi chiar preocuparea de a le nega dispare, trecându-se dincolo de orice negație ca operație intelectuală, se ajunge la starea de tăcere produsă de rugăciune, care este al doilea grad de apofatism. E o simțire cu mult mai puternică, dar o simțire pe întuneric a energiilor divine, care a depăşit teologia negativă intelectuală şi simțirea apofatică ce o însoțeşte[37]. De fapt Sfântul Grigorie Palama cunoaştea ca o treaptă superioară teologiei negative „un apofatism mai deplin şi mai existențial", realizat prin rugăciunea curată: „Deci lepădând mintea treptat aceste relații, ca şi pe cele cu lucruri mai înalte decât acestea, iese întreagă din toate cele ce sunt, în vremea rugăciunii curate. Această ieşire - *ekstasis* este cu mult mai înaltă decât teologia prin negație. Ea e proprie numai celor ajunşi la nepătimire"[38]. E un extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului dumnezeiesc, înainte de a coborî în mintea astfel oprită de uimire, lumina de sus.

Părintele Stăniloae afirmă că rugăciunea cu adevărat desăvârşită este rugăciunea curată, posibilă doar atunci când mintea, în timp ce se roagă, *poate alunga uşor şi pentru multă vreme orice gânduri,* chiar şi pe cele nevinovate. La rugăciunea curată se ajunge după eliberarea de patimi şi lucrarea virtuților contrare lor, şi după ce mintea s-a ridicat de la contemplarea firii văzute şi de la lumea conceptelor, și nu-şi mai face nicio imagine şi nici un concept, „De aceea socotim că rugăciunea curată se cunoaşte şi după faptul că nu mai are vreun obiect, ci, după ce a trecut peste toate în ordinea valorii lor tot mai înalte, mintea nu mai cere decât mila lui Dumnezeu, simțindu-L ca pe Stăpânul de a cărui milă atârnă"[39].

Există o strânsă legătură între *theologia* şi rugăciunea curată: „mintea este răpită în avântul rugăciunii de lumina dumnezeiască şi nemărginită, şi nu se mai simte nici pe sine nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această iluminare. Atunci, mişcată fiind şi în jurul rațiunilor despre Dumnezeu,

---

[37] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă,* vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă,* EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 196.
[38] Sf. Grigorie Palama, „Despre lumina sfântă", în *Filocalia,* vol. VII, 1977, p. 310.
[39] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 212.

primeşte curate şi limpezi, arătările cu privire la El”[40]. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, rugăciunea este „locul” privilegiat al *theologiei,* deoarece prin rugăciunea curată misticul primeşte supra-cunoaşterea lui Dumnezeu . De fapt scopul ajungerii la rugăciunea curată este îndumnezeirea: „Harul rugăciunii uneşte mintea cu Dumnezeu. Iar unind-o cu Dumnezeu, o desface de toate înțelesurile. Atunci mintea întreținându-se cu Dumnezeu, dezbrăcată de toate, ajunge să ia forma dumnezeiască”[41]. Din acest ultim text, în care Sfântul Maxim reia definiția evagriană a rugăciunii ca „întreținere a minții cu Dumnezeu”[42], se poate înțelege că îndumnezeirea nu se datorează doar faptului că *nous*-ul dobândeşte anumite calități care-l fac asemenea lui Dumnezeu, ci darului lui Dumnezeu care face posibilă o relație personală cu El.

Potrivit Părintelui Stăniloae, două ar fi criteriile după care se evaluează progresul rugăciunii:

a) împuținarea cuvintelor și b) înmulțirea lacrimilor.

a) Mintea va menține doar câteva cuvinte adresate lui Iisus, adică pomenirea Lui stăruitoare, ca mijloc care o ajută să se strângă din împrăştiere. La Sfântul Diadoh al Foticeii aceste cuvinte se reduc la două: „Doamne Iisuse”. Mai târziu s-au mai adăugat câteva: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul”. Nu se exprimă o cerere parțială, deoarece aceasta ar da minții un obiect, o formă definită, ci numai cererea generală a milei lui Hristos, sau simțirea necesității milei lui. Adică a iubirii sale milostive[43]. Părintele Stăniloae prezintă pe larg această temă[44], de asemenea, există deja multă literatură în limba română[4580].

---

40 Sf. Maxim Mărturisitorul, „Cele patru sute capete despre dragoste”, în *Filocalia*, vol. II, 1977,p. 55.

41 Sf. Maxim Mărturisitorul, „Cuvânt ascetic”, în *Filocalia,* vol. II, 1977, p. 15.

42 *Idem*, „De oratione”, 3, *PG* 79.

43 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit*., p. 214.

44 *Idem*, *Ascetica şi Mistica*, vol. II, Ed. Deisis, Sibiu, 1993, pp. 73-118.

45 80 Sfântul Ignatie Branceaninov, *Cuvânt despre Rugăciunea lui Iisus*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996; *Rugăciunea lui Iisus. Fragmente filocalice,* cu un studiu de Episcop Kallistos Ware, Ed. Orthodoxos Kypseli, Bucureşti, 1992; PS. Kallistos Ware, *Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă,* Ed. Christiana, Bucureşti, 1992; *Meditații despre Rugăciunea inimii*, Colecția Comorile Pustiei, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997; Jean Gouillard, *Mica Filocalie a Rugăciunii Inimii,* Ed. Herald, Bucureşti, f.a.; Olivier Clement, *Rugăciunea lui Iisus,* Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1997; Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Rugați-vă neîncetat*, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti 1998;

b) Importanța lacrimilor pocăinței este reliefată de Mântuitorul atunci când spune: „*Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia* (paraklethesontai)" (Mt 5,4), cu alte cuvinte Îl vor primi pe Mângâietorul (*Parakletos*), adică pe Duhul Sfânt. Irenee Hausher a dedicat acestui subiect un întreg studiu intitulat „*Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chretien*"[46]. Termenii folosiți: *penthos* şi *katanyxis* sunt doar aparent sinonimi, deoarece al doilea este mult mai nuanțat. *Penthos* provine din verbul *pentheo* (a plânge, a fi în doliu), iar *katanyxis*, din verbul *katanysso* (a fi pătruns de durere, de remuşcare, de căință). Prin *penthos* se exprimă tristețea cauzată de ofensarea cuiva foarte drag, tristețea, doliul cauzat de conştientizarea mântuirii pierdute, iar prin *katanyxis*, reacția psihologică propriu-zisă, adică „străpungerea inimii", căința sinceră, trăirea foarte acută a ceea ce înseamnă pierderea mântuirii.

Încă din primele secole ale ascezei monastice s-a accentuat în mod deosebit harisma „darului lacrimilor", trăită nu numai ca o manifestare sensibilă a căinței, ci ca însuşi semnul transfigurării duhovniceşti, cum constata M. Lot-Borodine[47]. De aceea se poate vorbi despre o „teologie a lacrimilor" în spiritualitatea răsăriteană, sintagmă folosită pentru prima dată de Karl Holl[4883]. În literatura ascetică cea mai veche[49] întâlnim expresiile: *louter agatos, louter amartias,* referitoare la darul lacrimilor, fiind vorba despre un *lavacrum* mistic.

Sfântul Ioan din Singurătate distinge trei feluri de lacrimi, urmând o împărțire tripartită a omului: cele ale omului fizic, psihic şi pnevmatic, precizând şi cauzele care le determină. Omul fizic plânge deoarece se gândeşte foarte mult la necazurile acestei vieți; omul psihic varsă lacrimi provocate de conştiința păcătoşeniei sale, teama de judecată,

---

Irenee Hausher, *Teologia lacrimilor. Plânsul şi străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, Ed.Deisis, Sibiu, 2000., ș.a.

[46] Irenee Hausher „*Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chretien* Orientalia Christiana Analecta, 132, Roma, 1944; tr.rm.: Irenee Hausher, *Teologia lacrimilor. Plânsul şi străpungerea inimii la Părinții răsăriteni, cu o antologie de texte patristice,* Ed.Deisis, Sibiu, 2000.

[47] M. Lot-Borodine, „Le mystere du ‹‹don des larmes›› dans l'Orient chretien", în: Vie Spirituelle, Suppl., 1936, pp. 65-110.

[48 83] Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898, p. 61.

[49] „Apophtegmata ton hagion Geronton", *P.G.* 65, 76A- 440D.

meditația asupra morții, memoria vie a bunătății lui Dumnezeu, Cel care a revărsat permanesnt harul asupra sa, iar el a răspuns în totală contradicție cu bunătatea dumnezeiască; lacrimile omului duhovnicesc (pnevmatic) izvorăsc însă din imensa bucurie cauzată de meditația lui continuă asupra iubirii inefabile a lui Dumnezeu, majestății dumnezeieşti, slavei veacului ce va să vină. Într-un singur caz lacrimile lui pot fi determinate de tristețe, atunci când, asemenea Mântuitorului intrând în Ierusalim, plânge din cauza rătăcirii oamenilor, din cauza împietririi inimilor lor[50].

„Darul lacrimilor” devine chiar „botezul lacrimilor”. Acest „al doilea botez” reînnoieşte harul primit prin Sfânta Taină a Botezului, face vie din nou în fiecare om care doreşte o viață în Hristos, starea inițială *sine macula*, pierdută prin păcatele de tot felul, care fac inoperant harul baptismal. Dumnezeu este Sfânt prin ființa Sa, de aceea nu poate avea tangență cu păcătosul cât timp nu intervine *metanoia*. „Al doilea botez”, cel al lacrimilor, înseamnă reactualizarea darurilor primite prin Sfânta Taină a Botezului: naştere din nou (*anagennesis*), înfiere (*hyiothesia*), frați ai lui Hristos, consacrare prin prezența Duhului Sfânt, primirea veşmântului dumnezeiesc, adică a lui Hristos Însuşi. Datorită importanței sale, această temă i-a preocupat, începând cu Părinții pustiei, aproape pe toți Sfinții Părinți[51].

Sfântul Ioan Scărarul, în *Cuvântul* VII din *Scara dumnezeiescului urcuş*, intitulat „Despre plânsul de bucurie făcător”, scrie: „Plânsul este un ac de aur al sufletului scăpat de orice țintuire şi alipire, şi înfipt de tristețea cuvioasă în lucrarea de cercetare a inimii. Străpungerea este un chin neîncetat al conştiinței, care pricinuieşte împrospătarea focului inimii, prin mărturisirea făcută în minte”[52]. Părintele Stăniloae, traducătorul acestei opere, explică: „Plânsul sau străpungerea inimii e o mărturisire a păcatelor făcută de minte lui Dumnezeu, şi un

[50] Pierre Miquel, *Lexique du desert, Spiritualite Orientale,* 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 226.
[51] Ex.: Sfântul Atanasie a folosit pentru prima dată sintagma darul (harisma) lacrimilor - *harisma tou dakryon-, De virg.* 17, *P.G.* 28, 272C; Sfântul Vasile cel Mare, *Petites Regles,* 16, Maredsous, pp. 183-184, la P. Miguel, *op. cit.*, p. 232; Sfântul Grigorie Teologul, *Or.* 39, 17, *P.G.* 36, 356 A; Sfântul Grigorie de Nyssa, „De Baptismo”, *P.G.* 46, 417B; Sfântul Isaac Sirul, *Mystical Treatises,* Ed. Bedjan, Wiesbaden, 1969, p. 139.
[52] Sf. Ioan Scărarul, „Despre plânsul de bucurie făcător”, în *Filocalia* vol. IX, 1980, p. 164.

dialog nevăzut, neîncetat şi îndurerat, în care sufletul îşi recunoaşte necontenit păcatele în fața lui Dumnezeu şi cere iertare pentru ele. Sufletul e atât de concentrat în această mărturisire îndurerată, încât omul uită să mănânce, biruind trebuințele firii"[53].

În capitolul din care tocmai am citat, Sfântul Ioan Scărarul scrie: „Deşi cuvântul e îndrăzneț, izvorul lacrimilor după Botez e mai mare decât Botezul. Deoarece acela ne curățeşte de păcatele noastre de mai înainte, iar acesta, de cele de după aceea. Şi primindu-l pe acela toți fiind copii, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curățit şi pe acela. Dacă acesta nu s-ar fi dăruit oamenilor din iubire de oameni, cu adevărat rari ar fi cei ce se mântuiesc"[54]. Începutul acestei afirmații se explică prin următoarea scolie: „A spus că izvorul lacrimilor e mai mare, în loc să spună că e mai bun în comparație cu Botezul, pentru că se lucrează şi de către noi. Dar nu l-a opus Botezului. Față de noi e mai bun, pentru că el ne şi fereşte de păcatul de mai înainte. În raport cu prea sfântul Botez nu e însă nici măcar egal, cu atât mai puțin mai mare"[55].

Înscriindu-se în această tradiție, „darul lacrimilor" dobândeşte la Sfântul Simeon Noul Teolog o relevanță deosebită, deoarece a fost experiat deplin. Lacrimile sunt pentru el: „l'oblation mystique qui plaît a Dieu, qu'Il recoit sur son autel supra-celeste, et en echange duquel Il nous confere le don du Saint-Esprit"[56]. Necesitatea absolută a acestei spălări post-baptismale este afirmată în mod repetat de Sfântul Simeon, dar el nu spune niciodată că lacrimile ar fi „materie" pentru o nouă Taină, ci doar semnul inconfundabil al „compunctio cordis", fără de care iertarea păcatelor ar fi imposibilă. Nu este vorba numai despre iertare, ci de o adevărată consacrare în Duhul Sfânt a făpturii născute din nou din „fons lacrimarum":

„*Dă-mi smerenie, dă-mi o mână de ajutor*
şi curățeşte murdăria sufletului meu
şi dăruieşte-mi lacrimi de pocăință,

[53] *Ibidem*, pp. 164-165.
[54] *Ibidem*, p. 166.
[55] *Ibidem*.
[56] I.Hausherr (ed), P.G.Horn (trans), „Un grand mystique byzantin: Vie de Symeon le Nouveau Theologien par Nicetas Stethatos" (*Vita*), Orientalia Christiana 45 (1928), p. 45.

lacrimi de dor, lacrimi de mântuire,
lacrimi ce curăță întunericul minții mele
şi mă fac să strălucesc de sus,
pe mine care voiesc să Te văd
pe Tine, Lumina lumii"[57].

Cateheza IV este dedicată acestui subiect. Se începe prin evocarea cuvintelor Sfântul Simeon Studitul (Evlaviosul), părintele duhovnicesc al Sfântului Simeon Noul Teolog: „*Niciodată să nu te împărtăşeşti fără lacrimi*"[58]. Aceste cuvinte nu au fost înțelese la început, dar se arată cum se poate atinge acest stadiu. De fapt, este vorba despre o permanentă stare de căință, pentru că cel ce nu-şi plânge păcatele zi şi noapte, nu va putea vărsa lacrimi nici când se împărtăşeşte. Aşa cum constata I. Hausherr, în studiul citat, nimeni nu are o idee mai înaltă despre darul lacrimilor decât Sfântul Simeon Noul Teolog, care vede în el adevăratul botez în Duhul Sfânt: „Il y voit le veritable bapteme de l' Esprit, le grand «photismos», l' illumination par laquelle l' homme devient tout lumiere"[59]. Această afirmație poate fi susținută cu citate cum ar fi: „(…) *scăldat în apa lacrimilor care-i pătrund tot trupul, este botezat încet, încet, în întregime, sub acțiunea focului dumnezeiesc şi a Duhului Sfânt (Mt 3,11) şi devine în totalitate pur, absolut fără nicio pată, fiu al luminii şi al zilei, nu al omului muritor*"[60]; „(…) în absența lacrimilor şi a căinței continue, nici un om n-a fost curățit vreodată, nici n-a devenit sfânt, nici nu L-a primit pe Duhul Sfânt, nici nu L-a contemplat pe Dumnezeu, nici nu L-a cunoscut ca sălăşluind întru el, nici nu L-a avut vreodată în inima sa"[61]; „Şi atunci deschizându-şi omul ochii minții şi privind firea celor ce sunt cum n-o mai privise niciodată, se umple de uimire şi-l podidesc fără să vrea şi fără durere lacrimile, prin care se curățeşte cu al doilea botez, cu botezul acela despre care zice Domnul în Evanghelie: «De nu se va naşte cineva de sus » (In. 3, 7). Spunând «de sus», a dorit să se înțeleagă naşterea din Duhul"[6295].

---

[57] Sf. Simeon Noul Teolog, *Imn* 4 (Z19), în : Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă,* Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 346.
[58] *Cateheze*, *op.cit.*, p. 52.
[59] I. Hausherr, *op. cit*., p. 148.
[60] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, X, 114-119. SC, 129.
[61] *Idem*, *Cateheze*, IV, 444-448, *SC,* 96.
[62 95] *Idem*, Capete, 1, 35, în *Filocalia,* vol. VI, 1976, p. 26.

Când vorbeşte despre „*Botezul în Duhul Sfânt* (*To Baptisma en to Pneumati Haghio*)", Sfântul Simeon se referă în primul rând la harul înnoitor al Tainei Sfântului Botez. Nu este vorba, prin urmare, de două botezuri, ci de unul singur, care ar fi însă nedeplin dacă s-ar săvârşi fără prezența simțită a Duhului Sfânt. Aceeaşi lucrare a Duhului Sfânt face din botezul cu apă o sfântă taină, care la rândul său face posibilă reînnoirea treptată a „chipului". Referindu-se la cuvintele: „(…) *cei ce nu din sânge, nici din voie trupească, nici din vrere bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut*" (In. 1, 13), Sfântul Simeon scrie: „*Naştere numeşte aici schimbarea duhovnicească (pneumatiken alloiosin) care se lucrează şi se vede în botezul Duhului Sfânt, precum Însuşi Domnul Cel nemincinos spune: «Ioan a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați în Duhul Sfânt». Aşadar, cei botezați în Acesta, ca într-o lumină se fac lumină şi cunosc pe Cel Care i-a născut; căci Îl şi văd*"[63].

Sfântul Simeon Noul Teolog nu spune că ne-am dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui şi ne-am îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaştere se reînnoieşte după chipul Celui Ce l-a zidit (cf. Col 3, 9, 10), odată pentru totdeauna, ci mai degrabă că Taina Botezului reprezintă momentul decisiv care-l introduce pe om într-o perioadă de efort susținut pentru a-L urma pe Hristos, printr-un proces de continuă înnoire. În acest sens se poate înțelege rugăciunea cu care încep slujbele biericeşti: „Împărate ceresc Mângâietorule, Duhul Adevărului (…) vino şi Te sălăşluieşte întru noi". Prin cele trei Sfinte Taine numite „de inițiere", am fost consacrați pentru viața duhovnicească, Sfântul Duh locuieşte deja întru noi, cu toate acestea Îi spunem mereu „vino", pentru că trebuie să devenim permanent ceea ce suntem deja. Prin invocarea Sfântului Duh, credinciosul dobândeşte un influx de sfințenie, care începe din momentul Botezului şi atinge punctul culminant atunci când Mângâietorul a fost pe deplin dobândit, atunci când a avut loc „*Botezul în Duhul Sfânt*", fapt care duce la transfigurarea primitorului[64]. „*Botezul în Duhul Sfânt*", adică experierea deplină şi permanentizată a harului baptismal, pune în lumină

[63] *Idem*, *Discursuri etice*, X, 441-448, *SC*, 129, tr.rm. de diac. Ioan I. Ică jr., în: Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice, Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 336.

[64] A se vedea: A. Hatzoupoulos, *Two Outstanding Cases of Byzantine Spirituality: the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian,* Analecta Blatadon, 54, Thesalonica, 1991, în spec. cap.: „Baptism", pp. 131-155.

indisolubila legătură între *orthopraxia*, sau chiar *theopraxia*, şi *theognosia*. Îl cunoaştem pe Dumnezeu pe măsură ce Hristos aflat tainic în noi de la Botez, creşte în noi datorită lucrării sinergice a hristificării sau *hristomorfizării*, lucrare ce aparține Sfântului Duh şi nouă.

Rugăciunea curată culminează cu „odihna minții", care este „apofatismul de gradul al doilea, prima treaptă a liniştii". Nu înseamnă vederea luminii dumnezeieşti, „dar e o simțire a prezenței Lui, provocată de puterea Lui". Mintea ajunsă în fața indefinitului propriu, dar mai ales în fața nemărginirii şi suveranității lui Dumnezeu, pe care o simte prezentă, încearcă o anumită „înmărmurire". Sfântul Maxim interpretează *Ps* 41,8: „Abisul cheamă abisul în glas de cascade", în sensul că mintea descoperindu-şi propriul abis, după părăsirea tuturor reprezentărilor şi conceptelor, caută şi simte glasul de cascade al abisului divin[65]. Este vorba de două aspecte: unul negativ, „înmărmurirea", şi altul pozitiv, simțirea prezenței şi infinității şi suveranității lui Dumnezeu.

Rezultat al *metanoiei*, al ascezei în vederea experierii harului baptismal, al renunțării minții la toate preocupările minore și mai ales al harului dumnezeiesc, *apofatismul de gradul al doilea* înseamnă „experiența sau simțirea misterului divin necuprins, starea de rugăciune indefinită şi iubirea caldă şi fermă față de Dumnezeu", caracteristici care-l deosebesc de „teologia negativă, în care e activ mai mult intelectul"[66]. Pentru cei care nu primesc darul vederii luminii dumnezeieşti, sau pentru perioadele când şi cei care au primit acest dar nu îl au în mod actual, vederea luminii dumnezeieşti nefiind o stare permanentă în lumea aceasta, „teologia negativă însoțită de oarecare simțire a energiilor dumnezeieşti produsă de rugăciune, e cea mai înaltă treaptă"[67].

2.1. *Duhul Sfânt ne învață: "Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care Tatăl Îl va trimite întru numele Meu, Acela vă va învăța toate"* **(In 14, 26)**

Sfântul Simeon Noul Teolog insistă să ne învețe că nu se poate ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu doar prin studiu: ,,*Căci dacă*

---

[65] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 408, 1409, la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi Mistica, op.cit.*, p. 119.

[66] *Ibidem*, p. 124.

[67] Pr. Prof. Dr. Dumitru Străniloae, *op. cit.*, p. 55.

recunoaşterea înțelepciunii celei adevărate şi a cunoaşterii lui Dumnezeu ni se va da prin litere şi studii, fraților, ce nevoie ar mai fi atunci de credință sau de dumnezeiescul Botez sau de împărtăşirea Tainelor Sale? Nici una"[68]. Înțelepciunea lumească fără o descoperire de sus nu ne ajută să pătrundem tainele lui Dumnezeu. Cu referire la cuvintele Mântuitorului: „Toate mi-au fost date de către Tatăl Meu, și nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere" (Mt11,27), Sfântul Simeon afirmă că Dumnezeu rămâne ascuns celor care-L caută cu ,,înțelepciunea lumească şi studiul literaturii": ,,*Cunoaşterea tainelor este a celor a căror minte este luminată în fiecare zi de Duhul Sfânt pentru curăția sufletului lor, ai căror ochi au fost larg deschişi de razele soarelui dreptății, al căror cuvânt al cunoaşterii şi cuvânt al înțelepciunii e numai prin Duhul, a căror înțelegere şi frică de Dumnezeu se păzeşte prin iubire şi pace în bunătatea purtărilor, în chip înfrânat, cu credință"*[69].

Învățătura ortodoxă a subliniat întotdeauna caracterul de realitate personală supremă a lui Dumnezeu. Ca Treime de Persoane, Dumnezeu poate fi cunoscut de către noi, dar nu aşa cum este cunoscută orice realitate personală, ci într-un mod care transcende orice cunoaştere, pentru a se ajunge la comuniune personală. Această comuniune dintre noi şi Dumnezeu înseamnă, fără îndoială şi cunoaştere, dar nu o cunoaştere rațională, intelectuală şi abstractă, ci o cunoaştere în credință şi prin credință. În acest fel credința însăşi devine cunoaştere, o cunoaştere izvorâtă din comuniune şi trăită în comuniune, aşa după cum şi cunoaşterea devine credință, o credință ca izvor de cunoaştere şi comuniune[70]. Ne amintim aici și de afirmația Sfântului Apostol Petru: „Şi noi am crezut şi am cunoscut că Tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului Celui viu" (In 6,69). De fapt, iubirea precedă cunoașterea, și rămâne mereu simultană cu aceasta.

Totuși, Sfântul Simeon nu respinge orice studiu intelectual în domeniul teologiei, ci doar îi opune o ,,*contemplație intelectuală*", posibilă prin darul Duhul Sfânt, și implicit, se face deosebirea foarte impor-

[68] Sfântul Simeon Noul Teolog,Discursul etic 9, în: *Discursuri teologice şi etice, op.cit.*, pp. 293-294.
[69] *Ibidem*, p. 295.
[70] Pr. drd. Nicolae Achimescu, „Relația dintre cunoaştre şi credință în învățătura ortodoxă", în ,,Studii Teologice", seria a II-a, an XLI, nr. 4/1989, București, p. 52.

tantă între contemplație şi imaginația conceptuală. Este relevant să redăm aici cuvintele Sfântului Simeon despre *„unirea cu Dumnezeu prin vederea Luminii lui"*, când *„mintea e lumină și le vede pe toate lumină"*:

> *„Dar cel contopit cu Dumenzeu prin credință și care-L cunoaște prin fapte, acela s-a învrednicit negreșit să-L vadă și prin contemplație. Dar vede cele pe care nu pot să le scriu. Fiindcă mintea vede priveliști străine, se luminează întreagă și se face luminoasă (photoeides), dar nu poate să înțeleagă și să grăiască acestea. Pentru că însăși mintea e lumină și le vede pe toate lumină, iar lumina e vie și dă viață celui ce vede. Acesta se vede pe sine însuși în general unit cu lumina și văzând se strânge în sine și este așa cum era. Înțelege cu mintea lumina în suflet și iese din sine și, ieșind din sine, o vede departe, dar, întorcându-se iarăși, se găsește înăuntrul luminii. Și așa ce va putea spune sau ce poate înțelege din cele văzute, întrucât îi lipsesc cu totul cuvintele și noțiunile"*[71].

Nu numai studiile profane, dar nici chiar o lectură a Părinților, când nu avem duhul lor, nu pot duce la adevărata cunoaştere de Dumnezeu. Sfântul Simeon este împotriva celor care-i citesc pe Sfinții Părinți doar pentru a străluci prin vasta lor cultură. A vorbi despre Dumnezeu, a cerceta cele ale lui, a face exprimabile cele inexprimabile şi a arăta ca înțelese pentru toți cele neînțelese, n-ar putea fi decât indiciul unui suflet cutezător şi îndrăzneț. Asemenea sunt și cei care rostesc ceva de la ei înșiși despre Dumnezeu, cât şi cei care cercetează din curiozitate cele scrise odinioară împotriva ereticilor de către dumnezeieştii teologi, nu pentru ca să primească vreun folos duhovnicesc, ci pentru ca să fie admirați de către cei ce îi ascultă la banchete şi reuniuni, și pentru ca să le atribuie numele de teologi[72].

Sfântul Simeon consideră că nu se poate teologhisi fără Duhul, și insistă pe importanța unei teologii harismatice, adică a experienței duhovniceşti a lui Dumnezeu, împotriva unei teologii „ştiințifice", abstracte, pur discursive, care subminează realismul evanghelic și harismatic. Duhul Sfânt este izvorul oricărei *theognosii*, de aceea ar trebui să ne amintim aici faptul că în *Geneza* citim despre "suflarea de viață" – *ruah Elohim* pe care a primit-o trupul de lut al lui Adam. Acesta din

---

[71] Sfântul Simeon Noul Teolog , *Cateheze, op.cit.*, pp. 37-38.

[72] *Idem*, *Discursul teologic* 1, în *Discursuri teologice şi etice, op.cit.*, p. 69.

urmă devine viu datorită lucrării de viață făcătoare a "*Domnului de viață făcător*", Dhul Sfânt. Intimitatea omului cu Duhul Sfânt este deci clar atestată încă de la crearea omului. Păcatul va afecta grav această relație. Totuşi Duhul Sfânt va "grăi prin profeți", va pregăti venirea Măntuitorului, Cel care Se va întrupa "*de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria*", așa cum mărturisim în *Crez*.

Dar dacă Duhul Sfânt a pregătit şi a făcut posibilă întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Fiul va face din nou actuală și va desăvârși intimitatea omului cu Duhul Sfânt şi prin Acesta cu Sfânta Treime, prin faptul că-l va recrea pe om: "*A suflat asupra lor şi le-a zis: Luați Duh Sfânt*" (In 20, 22). Este important să menționăm aici că, pentru a explica acest text biblic, Sfântul Chiril al Alexandriei scria: „Dar, pierzând sfințenia prin abaterea spre rău, a fost readus la frumusețea de la început prin Hristos, Care a înnoit ceea ce se învechise, refăcând chipul dumnezeiesc şi spiritual. Şi aceasta nu în alt mod, ci în cel de la început. Căci a suflat în Sfinții Apostoli, zicând: «*Luați Duh Sfânt*» (In 20, 22). Căci oare nu e cineva în Hristos făptură nouă? (2Co 5,17)"[73]. Prin urmare, finalitatea iconomiei Fiului este dobândirea Duhului Sfânt, Înălțarea la cer a Mântuitorului fiind urmată la scurt timp de Pogorârea Duhului Sfânt: „Iar aceasta a spus-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred într-Însul. Că Duhul încă nu era dat, pentru că Iisus încă nu Se preamărise" (In 7, 39).

Sunt numeroase texte scripturistice care fundamentează *relevanța epistemologică/ theognosică* a Duhului Sfânt[74]. Redăm următoarele: "*De nu sa va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu*" (In 3, 5) – naşterea din nou este opera Duhului Sfânt Cel Care lucrează în noi hristomorfizarea; "*Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care Tatăl Îl va trimite întru numele Meu, Acela vă va învăța toate*" (In

---

[73] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, PSB, 40, 1994, p. 283.

[74] Expresia „relevanța epistemologică a Duhului Sfânt" aparține teologului scoțian Thomas F. Torrance, fiind de fapt titlul capitolului VII al cărții sale *God and Rationality*, (Oxford University Press, 1971, p.165-193): „Dar are sens să se vorbească despre epistemologia Duhului Sfânt? Cu siguranță nu avem nici o cunoaştere a lui Dumnezeu în afara Duhului Sfânt, pentru că Dumnezeu este Duh şi Îl cunoaştem în adevăr aşa cum Îl cunoaştem în Duh."(p.165). T.F. Torrance este amintit de Părintele Stăniloae în studiul său intitulat: „Criteriile prezenței Sfântului Duh" (publicat în revista *Studii Teologice*, nr. 3 – 4 (1967), București, p. 103): „(...)T.F. Torrance, «cel mai mare dogmatist englez de azi» (presbiterian)".

14, 26); "*Duhul Sfințeniei* – agiosynes" (Rm1,4); "*Iubirea lui Dumnezeu S-a vărsat în inimile noastre prin Duhul cel Sfânt Care ni s-a dat*" (Rm 5,5); "*Iar dacă Duhul Celui Ce L-a înviat pe Iisus din morți locuieşte în voi, Cel ce L-a înviat pe Iisus Hristos din morți va face vii şi trupurile voastre prin Duhul Său care locuieşte în voi*" (Rm 8,11); "*Duhul înfierii L-ați primit, prin care strigăm: Avva! Părinte!*" (Rm 8,15); "*Duhul îi vine slăbiciunii noastre într-ajutor; că nu ştim să ne rugăm cum trebuie, dar Duhul Însuşi mijloceşte pentru noi cu suspine de negrăit*" (Rm 8, 26); "*Nouă însă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul pe toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu*" (1Co 2, 10; cf. 11); "*cuvinte învățate de la Duhul Sfânt*" (1Co2,13); "*Nu ştiți oare că voi sunteți templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte întru voi?*" (1Co3,16; *cf*. 6,19), "*Iar cel ce se alipeşte de Domnul este un duh cu El*" (1Co 6,17), "*Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus! Decât întru Duhul Sfânt*" (1Co12,3); "*pentru ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duh de înțelepciune şi de descoperire spre cunoaşterea Lui*" (Efes 1,17); "*că prin El şi unii şi alții într-un Duh avem calea deschisă spre Tatăl*" (Efes 2,18). Un text important este şi *1Ioan* 2, 20: "*Iar voi, ungere aveți de la Cel-Sfânt şi pe toate le ştiți – kai hymeis chrisma ehete apo tou agiou kai oidate pantes*", în care este reliefată semnificația noetică a ungerii cu Sfântul Mir care, împreună cu Sfânta Taină a Botezului reprezintă începutul hristomorfizării noastre, lucrare ce aparține Duhului Sfânt şi libertății omului. Împărtăşirea cu Hristos euharistic este posibilă tot datorită lucrării Sfântului Duh, Cel Care preface (*metabalon*) cinstitele Daruri. După Împărtăşire, credincioşii cântă: "*Am văzut Lumina cea adevărată...*", întrucât Sfânta Euharistie este sursa vederii luminii dumnezeieşti, cel mai înalt grad al theognosiei.

Sfântul Vasile cel Mare a reliefat "*relevanța epistemologică a Duhului Sfânt*" atunci când a scris: "Drumul cunoaşterii lui Dumnezeu porneşte de la Duhul Cel Unul, (trece) prin Fiul Cel Unul (şi ajunge) la Tatăl Cel Unul. Şi invers, bunătatea, sfințenia şi demnitatea împărătească (pornesc) de la Tatăl, (trec) prin Fiul Cel Unul şi ajung la Duhul"[75], *anabasis* (urcare) şi *katabasis* (coborâre). Iar Sfântul Simeon Noul Teolog cere cu smerenie: *„Trimite, Milostive, și peste mine pe*

[75] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Corespondența (Epistole)*, PSB 12, 1988, p. 62.

Mângâietorul, ca să mă învețe cele privitoare la Tine și cele ale Tale să-mi vestească mie, Dumnezeule a toate!"[76]; *„ (…) așa Te-ai arătat Tu Însuți, curățind cu totul mintea mea în chip limpede prin lumina Duhului Sfânt"*[77]. Adesea Sfântul Simeon Noul Teolog dă mărturie despre intimitatea la care poate ajunge omul cu Duhul Sfânt. Într-unul din imnele sale, slăveşte pe Sfântul Duh Care Se uneşte în chip tainic cu noi, dăruindu-ne comuniunea cu Sfânta Treime: *„Căci ai unit cu sufletul meu pe Duhul Tău dumnezeiesc, pe Care L-ai şi sălăşluit în cele dinlăuntrul meu. Îți mulțumesc pentru că Tu, Ființă dumnezeiască mai presus de toate ființele, Te-ai făcut un singur duh cu mine – fără amestecare, fără schimbare – şi Te-ai făcut pentru mine totul în toți: hrană negrăită, împărțită în dar, care se revarsă de pe buze în sufletul meu, care curge din belşug din izvorul inimii mele; veşmânt strălucitor care mă acoperă şi mă apără şi care îi arde pe draci; curățirea care mă spală de toată spurcăciunea prin aceste sfinte şi necurmate lacrimi pe care prezența Ta le dă celor la care intri Tu. Îți mulțumesc că mi Te-ai descoperit, ca ziua cea neînserată, ca soarele cel neapus. O! Tu Care nu ai loc unde să Te ascunzi, căci niciodată nu Te-ai ascuns; niciodată nu ai disprețuit pe nimeni, ci, dimpotrivă, noi ne ascundem nevoind să venim către Tine"*[78].

Duhul Sfânt produce o adevărată înviere a sufletului mort, pentru ca să viețuiască în Hristos: "*Gândeşte-te deci că tu însuți eşti mort din punct de vedere spiritual (noeros). Spune-mi, deci, cum vei putea viețui, fără să fii unit cu viața cea adevărată, adică cu Duhul Sfânt, prin care tot cel ce crede se naşte din nou şi viețuieşte din nou în Hristos*"[79]. Duhul Sfânt ni-L descoperă pe Fiul: *„Gură a lui Dumnezeu este Duhul Sfânt, iar vorbă şi cuvânt al Său este Fiul lui Dumnezeu (…). Nici Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu nu Se poate face cunoscut sau auzit decât grăit sau descoperit ca printr-o gură prin Duhul Sfânt"*[80].

În acest context amintim că, pentru a sublinia intimitatea la care ajunge omul duhovnicesc cu Duhul Sfânt, intimitate ce reprezintă sursa cunoaşterii nemijlocite a Sfintei Treimi, Părintele Stăniloae ne oferă o excepțională explicație: „Începe o chenoză a Duhului, Care Se

---

[76] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice, op.cit.* p. 248.
[77] *Ibidem*.
[78] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imn* 47, în: *Imne, Epistole, Capitole*, *op.cit*, p. 630.
[79] Idem, *Discursuri teologice și etice, op.cit.*, p. 290.
[80] *Ibidem*, p. 200.

coboară la nivelul nostru, pentru a ne ridica la nivelul de parteneri ai lui Hristos. El nu e un ipostas cu natură umană deosebită, deci nu e întrupat asemenea nouă, cum e întrupat Hristos, şi de aceea nimic nu-L împiedică să Se infuzeze ca ipostas al ipostazelor noastre, devenind un fel de ipostas al persoanelor noastre. Iar aceasta ni-L face cu atât mai intim. Hristos rămâne mereu partenerul nostru cu care vorbim, pe care-L imităm, căruia Îi cerem puterile şi din care ne vin puterile în acest dialog, devenindu-ne şi El interior, dar în alt mod. Duhul e Cel prin Care facem toate acestea, acoperindu-Se cu noi fără să ne anuleze, dar şi fără să apară în fața noastră ca partener de dialog între noi şi Hristos, în parte în planul istoric, în parte în planul eternității, pentru că noi înşine suntem acceptați şi ridicați în poziția Duhului sau Duhul acceptă poziția noastră pe baza unei intimități supreme. De aceea s-a spus că sfinții sunt încorporările Duhului, desigur nu în sensul că natura lor umană are ca ipostas pe Duhul în acelaşi sens în care Hristos este ipostasul naturii Sale umane; ci în sensul că subiectele lor se realizează într-o supremă intimitate cu Duhul, şi nu numai subiectele lor cunoscătoare şi voitoare, ci şi trupurile lor, adică toată ființa lor. Intimitatea aceasta între Duh şi omul care crede face pe omul duhovnicesc să nu-L simtă pe Duhul ca pe un *Tu*, ci, de câte ori zice *eu*, aude şi pe Duhul spunând în el *Eu.* Eu-ul său a devenit Eu-ul Duhului; Eu-ul Duhului a devenit eu-ul său, într-o unire desăvârşită, fără confuzie. Sunt două eu-uri interpenetrate: Eu-ul Duhului imprimat în eu-ul omului ca să dezvolte eu-ul acestuia. Puterile Duhului şi, cu aceasta, puterile lui Hristos au devenit puterile omului. Duhul nu Se afirmă în om prin categoria de *Tu*, ca Hristos, ci de *Eu*, pentru ca să întărească eu-ul omului, dar ca un *eu* iubitor de Hristos. Coborând la nivelul eu-ului uman, El Se face smerit ca omul, pentru ca şi omul să se smerească şi prin smerenie să se înalțe”[81].

Prin urmare, mintea noastră nu poate urca de la sine la cer, ci are nevoie de cineva care să-i descopere tainele dumnezeieşti, fiindcă, după cum *„pasărea nu poate zbura în văzduh fără aripi, tot aşa nici mintea omului nu se poate urca spre cele din care a căzut, dacă nu are pe cel care să o ducă şi să o poarte acolo*”[82]. Și, poate de aceea, Sfântul Simeon folo-

---

[81] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2003, vol.2, pp. 308 – 309.

[82] Sfântul Simeon Noul teolog, *Discursuri teologice și etice, op.cit.* p. 81.

seşte cuvinte foarte aspre împotriva celor care, fără să aibă o experienţă duhovnicească, încearcă să theologhisească: *,,Când îi aud pe unii dintre aceştia filozofând despre lucrurile dumnezeieşti şi inaccesibile şi teologhisind despre curăţie şi explicând cele privitoare la Dumnezeu şi cele potrivite Lui fără Duhul care dă înţelegere, mi se înfricoşează duhul şi ajung ca ieşit din mine însumi când socot şi observ că Dumnezeirea e necuprinsă pentru toţi şi cum, neştiind nici cele aflate la picioarele noastre şi pe noi înşine, râvnim să filozofăm cu îndrăzneală şi fără frică de Dumnezeu despre cele inaccesibile nouă, şi aceasta deşerţi fiind de Duhul Care luminează şi dezvăluie aceste lucruri şi păcătuind prin însuşi faptul de a grăi ceva despre Dumnezeu. Căci dacă şi numai faptul de a se cunoaşte fiecare pe sine însuşi este anevoios şi o filosofie accesibilă doar puţinora (...) cu cât mai anevoios ne este acum faptul de a cunoaşte pe Dumnezeu şi încă cu totul lipsit de raţiune şi de minte faptul de a cerceta firea şi fiinţa lui Dumnezeu (...). Căci mai întâi se cade să trecem de la moarte la viaţă, iar după aceasta să primim în noi de sus sămânţa Dumnezeului Celui Viu şi să fim născuţi de El, ca unii care ne-am făcut copii ai Lui şi să tragem Duhul în cele dinăuntru ale noastre (Ps. 50, 12), şi aşa abia, luminaţi fiind, să grăim cele despre Dumnezeu pe cât este cu putinţă şi suntem luminaţi de Dumnezeu."*[83].

Cunoaşterea lui Dumnezeu datorată harului şi iluminării Duhului Sfânt este de fapt cunoaşterea Sfintei Treimi[84]: *,,Da, cu adevărat aceasta se întâmplă, aceasta se săvârşeşte, aşa se descoperă harul Duhului; şi în El şi prin El Fiul împreună cu Tatăl. Şi pe Aceştia îi vede, pe cât e cu putinţă să fie văzuţi. Şi aşa e învăţat în mod negrăit cele despre Ei. Iar el le spune şi le scrie şi tuturor celorlalţi. Şi aşa le expune dogmele vrednice de Dumnezeu, cum le-au învăţat toţi sfinţii părinţi de mai înainte. Căci aşa au dogmatizat ei Simbolul dumnezeiesc. Pentru că s-au făcut şi aceia astfel cum au spus, cum au grăit şi au spus cu Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu. Căci cine a teologhisit despre unitatea treimică sau cine a respins erezia fără să devină astfel, sau cine a fost numit sfânt fără să se împărtăşească de Sfântul Duh; nimeni, niciodată"*[85].

[83] *Ibidem*, pp. 84-85.
[84] Arhiepiscopul B. Krivocheine, *În lumina lui Hristos, Sfântul Simeon Noul Teolog (949 – 1022). Viaţa – Spiritualitatea – Învăţătura,* tr. ro. Pr. dr. Vasile Leb şi Ierom. Gheorghe Iordan, EIBMBOR, 1997, în spec. pp. 282 – 302.
[85] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imn* 34, 83 – 97, tr. ro. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Studii de Teologie dogmatică ortodoxă,* Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pp.

Părintele Stăniloae scria în nota explicativă la acest text: „N-au putut stabili învățătura despre Sfânta Treime şi n-au putut vorbi exact despre Ea, cei în care n-a vorbit Sfânta Treime Însăşi despre Ea, cei ce n-au simțit-o, făcându-i asemenea Ei. Nu poate vorbi în mod drept despre Dumnezeu cel în care nu este Dumnezeu, ca să vorbească El însuşi despre Sine. De aceea, spuneau Părinții în sinoade «Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă» sau: «Socotit-a Duhul Sfânt şi noi» . Omul închinat lui Dumnezeu are pe Dumnezeu Cel în Treime ca Subiect vorbind în el sau el se face subiect al vorbirii lui Dumnezeu despre Sine. Numai cei în care a fost Dumnezeu, Cel în Treime, au putut vedea strâmbătatea ereziilor contrare Treimii. La fel, nu este cineva sfânt, dacă nu e Duhul Sfânt cu puterea Lui curățitoare în el".

Dogma Sfintei Treimi este adevărul de temelie al învățăturii creştine, care sta la baza tuturor mărturisirilor de credință ale Bisericii şi, totodată care condiționează întreaga ordine morală şi socială, deoarece la temelia acestea este comuniunea de iubirea și iubirea de comuniune trinitară. Prin urmare, învățătura despre Sfânta Treime este – în concepția Sfântului Simeon Noul Teolog – esențială pentru a ajunge la *theognosie*:

„Dumnezeu, milostivindu-se de neştiința noastră, până într-atât S-a pogorât la neputința noastră, ca să cunoaştem că El este în Treime desăvârşită Care trebuie să fie închinată în bună cucernicie în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Dar care este ființa, ce fel este înfățişarea sau unde, sau câtă e măreția Lui, sau cum este coexistența sau unirea Ei, nu numai că acest lucru n-a ajuns să fie înțeles de către oameni, dar neînțelesul firii celei mai presus de ființă nu s-a făcut înțeles nici pentru puterile cele de sus"[86].

Pe Dumnezeu Îl cunoaştem ca o Treime de Persoane, pe El Îl cunoaştem şi Îl simțim ca lumină sau teolumină, căci: *,,Lumină este Tatăl, lumină Fiul, lumină Sfântul Duh (...). Cei Trei sunt într-adevăr o singură lumină, unică, nedespărțită (...). Dumnezeu este cu totul de nevăzut după natură şi prin esență depăşeşte orice esență, dar se lasă văzut în întregime ca lumină simplă"*[87].

561 – 562; Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imn* 47, în *Imne, Epistole, Capitole*, Deisis, *op.cit*, p. 205.

[86] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, *op.cit.*, pp. 90-91.

[87] Idem, *Imnul* 33, în *Simeon Noul Teolog. Imne, Epistole şi Capitole*, *op.cit.*, p. 199.

3. Aisthesis noera - simțirea minții și reliefarea elementului noetic în teologia mistică ortodoxă

Complexul uman implică trei niveluri: somatic-vegetativ, sufletesc-psihic şi duhovnicesc. Sfântul Apostol Pavel pare să susțină o structură umană trihotomică: *soma*, *psyche* şi *pneuma- corpus, anima şi spiritus* -trup, suflet şi duh (1Tes5,23; cf.1Co2,6; 3,3), de asemenea distinge şi asociază câteodată pnevma şi nous (1Co.14,14-16; Efes 4,23). Nu este vorba de trihotomism în sine, ci de faptul că omul este atât trup, cât şi suflet, dar sufletul are trei "puteri" evidențiate de Sfinții Părinți[88]. Acestea nu constituie trei suflete, nici trei părți separate sau trei compartimente ale sufletului: sufletul este unul şi nedivizat, unul prin natură.

Redăm în continuare această învățătura rezumată foarte bine de Jean-Claude Larchet. Nivelului celui mai elementar (care nu e întotdeauna distins explicit şi se găseşte adesea inclus într-o concepție lărgită a celui de al doilea nivel) îi corespunde puterea vegetativă sau vitală, pe care o posedă toate ființele vii, oameni, animale şi plante. Funcțiile ei principale sunt hrănirea, creşterea şi reproducerea. Pe de altă parte, ea reprezintă sursa vieții din organism şi asigură în special funcționarea organelor vitale. Capacitățile vitale care corespund sufletului vegetativ scapă controlului voinței umane, ele "operează fie că vrem, fie că nu .

La cel de-al doilea nivel se găseşte "puterea" animală, care le e comună oamenilor şi animalelor. Împreună cu puterea vegetativă, ea constituie partea irațională a sufletului. Se mai numeşte poftitoare şi trecătoare. În afară de capacitatea de a avea senzații şi de a percepe, ea comportă două elemente: „iritarea" sau înflăcărarea (*thumos*), de unde provin toate formele de agresivitate, dar şi voința, în dimensiunea ei combativă, şi senzualul (*epithumetikon*), acesta din urmă cuprinzând pofta, afectivitatea şi înclinațiile. Ei i se adaugă şi imaginația, sub forma ei elementară, nerațională. La om, exercitarea acestor capacități poate fi controlată de către facultățile părții raționale.

---

[88] De ex.: Sfântul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, XXIX, PG 44, 237C; Nemesius de Emesa, *Despre natura omului*, XV; Sf. Maxim, *Cap. Despre dragoste*, III, 32; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12; Sf. Nichita Stitatul, *Despre suflet,* pp. 31-32.

La cel de-al treilea nivel, se găseşte puterea de judecată, care îi e proprie omului şi constituie caracteristica principală a naturii lui, care-l diferențiază de celelalte ființe create. Cele două facultăți principale ale acesteia sunt rațiunea şi, la un grad superior, duhul - *pneuma* sau intelectul - *nous*, care reprezintă principiul conştiinței (în sens psihologic şi în sens moral) şi al capacității pe care o are omul de a se autodetermina (*autexousiai*), şi, deci, al polului superior al voinței lui şi al principiului libertății sale. *Nous*-ul este şi principiul tuturor funcțiilor inteligenței: în primul rând, inteligența intuitivă-*nous*- ul propriu-zis, facultate a contemplației (*theoria*) şi sursă a oricărei cunoaşteri; în al doilea rând, rațiunea (*logos*), şi tot ce provine din inteligență: gândirea (*ennoia, dianoia*), reflecția (*dianoia*), judecata (*krisis*), discernământul (*diakrasis*), discursul interior (*endiathetos logos*), de unde provin limbajul, memoria.

Nous-ul e cea mai înaltă capacitate a omului, cea care conține putința de a comanda, de a dirija, din acest motiv, o numim adesea *hegemonikon.* Prin intermediul ei omul are posibilitatea de a se situa, de a se stăpâni şi de a se transcende[89]. *Nous*-ul reprezintă posibilitățile contemplative ale omului. Prin *nous* omul e legat de Dumnezeu, se întoarce către El, tinde spre El şi ajunge la unirea cu El- de aici impor-

---

[89] Jean-Claude Larchet *Terapia bolilor mintale-Experiența Răsăritului creştin*, Ed. Harisma, 1997, pp. 38-39; În filozofia antică greacă termenul *nous* - minte, inteligență, intelect, spirit ocupa un loc foarte important. Căutarea ordinii sau a unui principiu ordonator este prezentă implicit atât în mitologia cât şi în filozofia greacă. Anaxagora recurge la ideea de Zeus ca *nous* atunci când postulează o forță motrice care face ca “amestecul” inițial să înceapă a se roti şi ca din el să se separe diversele elemente. În *Timaios* se spune despre *kosmos noetos* că este opera *nous* – lui. În filosofia platonică, pe lângă *nous*-ul imanent sufletelor omeneşti -*logistikon* a cărui acțiune constă în a cunoaşte *eide*-le şi în a dirija celelalte părți ale sufletului, există şi un *nous* cosmic, numit “făuritorul”- *demiourgoun, poioun*, “cauza amestecului” care este lumea. Aristotel va identifica principiul transcendent care este în primul rând un “mişcător”-*kinoun*, cu un principiu rational - *nous*. Epicurienii au recunoscut *nous*-ul ca pe o facultate cognitivă distinctă de *aisthesis*, iar în stoicism *nous*-ul sau *hegemonikon*-ul omenesc este o manifestare a *nous*-ului sau *logos*-ului cosmic care pătrunde, dirijează şi cârmuieşte totul. Plotin urmează tradiția platonică generală, făcând din *nous* cea de a doua dintre cele trei *hypostasis (Unul, Nous, Psyche).* Proclos pune un accent mai mare pe *nous* ca fiind principiul-*arche* acestei lumi sensibile. v. art. *nous* în: F.E. Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 190-199

tanța sa deosebită. Prin *nous*, omul se găseşte în relație cu Dumnezeu în mod obiectiv, de la crearea sa, şi în mod definitive, este, de fapt, chipul lui Dumnezeu în om. Şi acest chip poate fi acoperit sau murdărit de păcate, dar nu distrus, fiind amprenta de neşters a ființei lui profunde, a naturii lui adevărate, al cărui *logos* sau principiu constitutiv nu poate fi alterat. *Nous*-ul este creat, dar este nemuritor prin har - prin darul lui Dumezeu, nu ontologic; schimbător prin natură, dar putând să-şi controleze şi să-şi dirijeze propria schimbare. Chip al lui Dumnezeu, dar nu divin prin natură, are posibilitatea, dacă se deschide harului divin, să fie îndumnezeit. *Nous*-ul corespunde inimii în sens biblic, şi implicit persoanei, „se poate spune că este sediul persoanei, al ipostazei umane care conține în ea ansamblul naturii: duh, suflet, trup”[90].

Este importantă, în acest context, precizarea făcută de Andrew Louth. El afirmă că, în general, termenul *nous* este tradus prin *minte* sau *intelect,* dar sensul acestor termeni şi ai celor derivați este altul pentru noi decât pentru greci. Noi trăim post Descartes, de aceea spunem cu el: “Cogito, ergo sum”, prin urmare gândirea este o activitate şi deci trebuie să existe un “eu” care să se angajeze în această activitate. Grecii ar spune: „Gândesc, de aceea există ceva ce gândesc (*ta noeta*)”, care pentru Platon, de exemplu, există într-o lume ideală. Cuvintele: *minte, mental, intelect, activitate mentală*, ne sugerează procesul raționării, pe când: *nous*, *noesis* sugerează mai mult o pătrundere intuitivă, un organ al unirii mistice cu Dumnezeu[91]. De aceea spune Sfântul Apostol Pavel: *„Noi însă avem gândul/ mintea (noun) lui Hristos*” (1Co2,16)[92].

În acelaşi sens Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Căci ştia că dacă înaintăm drept, conform rațiunii şi firii, spre ceea ce reprezentăm prin ființă şi rațiune, vom cunoaşte şi noi printr-o simplă atingere- *aple prosbole* fără nici o iscodire, care singură prilejuieşte greşeala şi rătăcirea, toate în mod divin- *theoeidos*, atât cât ne e cu putință, nemaipersistând din pricina neştiinței în mişcarea din jurul lor, ca unii ce

---

[90] J.-C. Larchet, *op.cit.*, p. 39.

[91] Andrew Louth, *The origins of the Christian mystical tradition- from Plato to Denys,* Clarendon Press, Oxford, 1981, p. XV.

[92] În Noul Testament ediția bilingvă de la Vatoped, 2022 s-a tradus: „Noi însă avem mintea lui Hristos”.

ne-am unit mintea şi rațiunea noastră cu Mintea - *Nous* cea mare, cu Rațiunea- *Logos*-ul şi Duhul- *Pneuma*, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui"[93]. Mintea- *nous,* rațiunea - *logos* şi duhul - *pneuma, spiritus* omului trebuie să fie în conformitate cu arhetipurile lor: Marea Minte-Tatăl, Logosul- Fiul şi Duhul -Duhul Sfânt, această triadă a sufletului omenesc constituind o imagine a Sfintei Treimi, omul fiind, de fapt, "imago Trinitatis" [94], întrucât "mâinile" cu care Tatăl l-a creat sunt Fiul şi Duhul Sfânt.

Părintele Stăniloae precizează, de asemenea, că: „Sfinții Părinți vorbesc de partea înțelegătoare a sufletului, de *nous*- minte, într-un fel care ar arăta că ea cunoaşte pe Dumnezeu în mod intuitiv, după o eliberare de toate reprezentările şi imaginile lucrurilor din lume. Unii teologi ortodocşi au văzut aici o deosebire între creştinismul din Răsărit şi cel din Occident, în sensul că Răsăritul afirmă o cunoaştere directă a lui Dumnezeu, pe când Occidentul, numai o cunoaştere deductivă prin analogie. Sfântul Simeon consideră cunoaşterea lui Dumnezeu ca o "vedere", care e mai mult decât auzirea. La el, ca şi la ceilalți Părinți, înțelegerea nu e concepută în spiritul scolasticii, ca o cunoaştere deductivă, de la distanță, ci ca un contact, sau ca o „*simțire a minții*"; realitatea lui Dumnezeu iradiază o "lumină" spirituală care pătrunde în mintea omului: „iar când auzi de lumina cunoştinței să nu înțelegi că aceasta e numai cunoştința celor ce ți se spun, fără lumină (…) căci altfel nu se poate cunoaşte Dumnezeu decât prin vederea trimisă de El"[95]. „Neseparea minții de omul total în cunoaşterea lui Dumnezeu se datorează şi faptului că cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu e în acelaşi timp o unire cu Dumnezeu a celui ce cunoaşte"[96]. Dar în ființa omul modern, începând cu Descartes, s-a operat exact această separație între *minte* şi "omul total". Mintea - *nous*-ul nu mai este înțeleasă ca un organ al unirii mistice cu Dumnezeu, ci a devenit instrumentul raționalismului, de aici sciziunea interioară, autonomia umană şi în general întreaga criză de identitate a omului modern.

---

[93] *Ambigua, tr. rm. cit.*, PSB 80, 1983, p. 89.

[94] Lars Thunberg, *Man and the Cosmos - The Vision of St. Maximus the Confessor,* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, p. 47.

[95] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Dicurs etic*, V, SC 129, p. 98.

[96] Pr. Prof.Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol1, 1978, pp. 383, 384.

Atenagora afirma că Dumnezeu este inteligența supremă, şi poate fi înțeles doar cu mintea[97] . Pentru Clement Alexandrinul, mintea umană este un element dumnezeiesc[98] şi o esență foarte pură[99]. Origen, de asemenea, considera că Dumnezeu este inteligența[100]. Totodată Clement îl urmează pe Philon şi pe scriitorii clasici în folosirea ierarhiei: *aisthesis*, *logos* şi *nous*, pentru a descrie percepția umană [101]. El face uz de această schemă în comentariul la *Cartea Proverbelor*[102]. Dar Origen este primul care a dezvoltat doctrina despre diferitele înțelesuri ale termenului *aisthesis*, acordînd o atenție specială "simțurilor duhovniceşti". Origen învață că sunt cinci "simțuri duhovniceşti" în analogie cu cele trupeşti[103]. Simțurile duhovniceşti constituie modul folosit de Origen pentru a explica cum Îl întâlneşte omul pe Dumnezeu. Este vorba de transferarea percepției la un nivel mai înalt, sau mai exact în interiorul sinelui- *eso anthropos,* insistând pe o percepție vie. Câteodată Origen numeşte această facultate *aisthesis theia* (întâlnită şi la plural *theiai aistheseis*), provenind din expresia *aisthesis theian eureseis* (*Proverbe* 2,5), versiunea cunoscută lui Clement şi Origen. În concluzie, *aistheseis* duhovniceşti sunt facultăți ale sufletului, ale lui *eso anthropos*, corespunzătoare simțurilor trupeşti şi, ca şi acestea din urmă, trebuie dezvoltate şi puse la încercare.

Sfântul Macarie Egipteanul[104] nu foloseşte termenul *aisthesis* pentru a desemna o facultate a percepției sau senzației fizice, ci pentru a descrie o facultate a percepției intelectuale sau duhovniceşti. El scrie despre cele cinci simțuri- *logikai aistheseis* ale sufletului: înțelegerea - *synesis*, cunoaşterea - *gnosis*, discernământul (dreapta socotință) -

---

97 Atenagoras, *Legatio Pro Christianis*, 10, v: Vol 31 din Patristische Texte und Studien, https://doi.org/10.1515/9783110857290

98 Clement Alexandrinul , *Scrieri partea a doua, Stromatele.* PSB 5, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, 1,94; II 60, 24-25.

99 *Ibidem*, V,94,4-5; II388, 13-16.

100 Origen, *De Princip*., PSB 8, I,1,6; 21,13; a se v, și art. *Nous*, în: *Dizionario patristico e di antichita cristiane,* vol. II, Ed. Marietti, 1984, p. 2431.

101 Clement Alexandrinul, *Stromate* 1,4, pp. 17, 20-23.

102 Columba Stewart, OSB, *Working the Earth of the Heart,* Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 119.

103 *Ibidem*, p. 120.

104 Despre problema identității autorului şi relațiile sale cu alți Părinți, v. art. Macarie, Pseudo-Macarie, Macarie Symeon, în *Dictionaire de Spirituallite*., X,1977, pp. 21-43.

diakrisis, răbdare - *hypomone* şi mila - *eleos*, şi le compară cu cele cinci fecioare înțelepte (Mt25). Este foarte probabil ca el să fi folosit primul expresia *aisthesis noera*, pe care o asociază cu discernământul - *diakrisis*. Deşi asemănarea cu expresia lui Origen *aisthesis theia* este evidentă, totuşi, din cât se ştie, Origen nu a folosit sintagma *aisthesis noera*, nici Sfântul Macarie, *aisthesis theia.* Totodată, în pofida asemănării, cele două expresii nu se fundamentează pe acelaşi temei biblic, de aceea rămâne nerezolvată problema dependenței Sfântului Macarie de Origen[105]. Sfântul Marcu Ascetul foloseşte expresia *en pase plerophoria kai aisthesei* [106], de asemenea, se referă o dată la cele cinci simțuri înțelese din punct de vedere intelectual- *noeros* [107]. Sfântul Diadoh este cel care va folosi în continuare termenul *aisthesis,* cu referire la experiența duhovnicească, şi va prelua expresia macariană *aisthesis noera*[108]. Sfântul Diadoh scrie despre o *aisthesis physike* proprie sufletului care s-a divizat după cădere în *aisthesis* a *nous*-ului - numită şi *aisthesis noera* şi în *aisthesis* a trupului. *Aisthesis* ce aparține *nous*-ului este receptivă la călăuzirea Sfântului Duh, este mijlocul de a conduce sufletul de la multiplicitate la unitate. Astfel Sfântul Diadoh pune în contrast cele cinci simțuri ale trupului, dispersate şi disparate, cu tendința unificatoare a *asthesis noos* sau *aisthesis tou nou*[109]. Harul „se ascunde (*egkraptetai*) din însăşi clipa în care ne-am botezat în adâncul minții (*nou*). Dar îşi acoperă prezența (*parousian*) față de *simțirea* (aisthesin) *minții*. Din moment ce începe însă cineva să iubească pe Dumnezeu cu toată hotărârea, o parte din bunătățile harului intră într-un chip negrăit în comunicare cu sufletul prin *simțirea minții* (*dia tes tou nou aistheseos*)**.** Aceasta întrucât „harul lui Dumnezeu se sălăşluieşte în însuşi adâncul sufletului (*to bathos tes psyhes*), adică în minte (*eis ton noun*)"[110].

"*Gustați şi vedeți că e bun Domnul*" (*Ps*.34,8). Limbajul folosit în mod obişnuit pentru senzații fizice a fost transpus în ordinea duhov-

---

105 C.Steward, *op.cit.*, pp. 124, 125.
106 Sfântul Marcu Ascetul, *De baptismo,* 4, 1004D, tr.rm. *Filocalia,* vol I, 1947, p. 248.
107 *Ibidem*1132A.
108 Face uz de mai multe variante: *noera aisthesis*, *Cap.*I ,7; *aisthesis tes kardias, Cap.*14,16,23, 40,91; *ta … aisthiteria tes kardias, Cap.*85; *e aisthesis tes psyhes, Cap.*14; *e aistesis tou pneumatos, Cap.*15; *e aisthesis tou nou, Cap.*24,30,32,36,61,76,77,79,83, în SC 5bis,1966.
109 C.Stewart, *op, cit*, pp. 137-138.
110 Sfântul Diadoh, *Cap.*78,77,79, *Filocalia*, vol. 11, pp. 369, 370; SC 5bis, pp. 135, 137.

nicească. *Simțirea* devine astfel *noetică*, duhovnicească: *aisthesis noera*. O funcție a trupului este folosită pentru a ilustra ceva ce are loc la un nivelul mai înalt al conştiinței. De la sensul exterior al gustului se ajunge la cel interior, în legătură cu care se foloseşte, adesea, termenul *peira*- experiență. De fapt accentuarea "celor interioare" caracterizează tot ceea ce Sfântul Diadoh are de spus despre *simțirea duhovnicească*[111]. Această gustare este o „cunoaştere exacta": „Simțirea minții constă în gustarea precisă – (*Aisthesis esti noos gheusis akribes*) a realităților distincte (*ton diacrinomenon*) [din lumea nevăzută]. Căci precum prin simțul gustului trupesc, când se află în stare de sănătate, deosebim fără greşală cele bune de cele rele şi dorim cele bune, tot aşa mintea noastră, când începe să se mişte în deplină sănătate şi fără griji, poate să simtă din belşug mângâierea dumnezeiască şi să nu mai fie răpită niciodată de contrarul aceleia. Şi precum trupul, gustând din dulcețurile pământeşti, experiază fără greşală simțirea lor, aşa şi mintea, când se află deasupra cugetului trupesc, poate să guste fără să se înşele mângâierea Duhului Sfânt. *"Gustați, zice, şi vedeți că e bun Domnul"* şi să păstreze amintirea gustării neuitată prin lucrarea dragostei"[112].

Foarte probabil, Sfântul Maxim Mărturisitoul, marele predecesor al Sântului Simeon Noul Teolog, moştenise triada aristotelică şi stoică *aisthesis*, *logos*, *nous* dar, după cum se ştie, în general termenii filozofiei greceşti au dobândit la Părinți conotații noi, practic adesea chiar sensuri noi. Astfel, el scrie în *Ambigua:* "Luminați de har, sfinții au cunoscut că sufletul are trei mişcări generale, adunate într-una: cea după minte – *nous*, cea după rațiune – *logos*, cea după simțire – *aisthesis*. Cea dintâi e simplă şi cu neputință de tâlcuit; prin aceasta, sufletul mişcându-se în chip neînțeles în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaşte din nimic din cele create, pentru faptul că întrece toate. A doua determină după cauză pe Cel Necunoscut; prin aceasta sufletul, mişcându-se în chip firesc, îşi adună prin lucrare ca pe o ştiință toate rațiunile naturale ale Celui Cunoscut numai după cauză, rațiuni ce acționează asupra lui ca nişte puteri modelatoare. Iar a treia

---

[111] Nicholas Madden, O.C.D., Carlow, *Aisthesis noera (Diadochus-Maximus),* Studia Patristica, XXIII, 1989, p. 53.

[112] Sfântul Diadoh, *Cap.*30, *Filocalia*, vol.1, p.345; SC 5bis, p. 100.

e compusă, prin ea sufletul atingând cele din afară, adună la sine, ca nişte simboluri, rațiunile celor văzute”[113].

În nota explicativă la acest pasaj, Părintele Stăniloae scrie: “Cei progresați duhovniceşte observă în ei trei mişcări ale sufletului: una săvârşită prin minte; alta prin rațiune; a treia prin simțire. Dar în ei acestea sunt concentrate într-una. Căci mişcarea prin simțire a fost încadrată în mişcarea prin rațiune şi aceasta, în mişcarea prin minte. Bazată pe ultimele două, mintea se ridică la cunoaşterea superioară de Dumnezeu. Mişcarea minții e o cunoaştere indefinibilă, mai presus de cunoaştere, care poate fi numită şi necunoaştere sau apofatică. Căci mintea, mişcându-se în jurul lui Dumnezeu, renunță la a-L defini prin atribute împrumutate de la celelalte, având o experiență intensă şi simplă a Celui Ce e mai presus de toate cele create (...)”.

De aceea, ne spune tot Sfântul Maxim, sfinții “s-au învățat ca mintea – *nous*-ul lor să cugete numai la Dumnezeu şi la virtuțile Lui şi să caute în chip necunoscut numai spre slava negrăită a fericirii Lui; rațiunea – *logos* să li se facă tălmăcitoare şi lăudătoare a celor înțelese şi să stabilească în chip drept modurile care o unesc cu acelea; iar simțirea – *aisthesis*, înnobilată prin simțire – cunoscînd chipurile diferitelor puteri şi lucruri din univers, să vestească pe cât e cu putință sufletului, rațiunile – *logoi* din lucruri”[114].

Mintea sfinților, explică Părintele Stăniloae, “cugetă la Dumnezeu şi la virtuțile Lui şi intuieşte slava Lui. (…) Rațiunea are aici sensul organului de exprimare şi de lăudare a celor înțelese de minte… Rațiunile din lucruri sunt scoase la iveală prin simțurile înnobilate sau purificate de rațiune. (…) Sfântul Maxim arată că mintea şi rațiunea nu sunt despărțite de sensibilitatea (simțirea), care nu există fără trup. Sensibilitatea (simțirea), care are ca organ trupul, îşi dovedeşte astfel importanța ei pozitivă, contrar origenismului”. Prin urmare, rațiunea – *logos*-ul este cheia relației dintre minte – *nous* şi simțire – *aisthesis*. *Nous*, facultatea divinului, este deschisă inteligibilității lumii, desluşită de *logos* din *aisthesis*. *Aisthesis* este înnobilată de *logos*, iar *nous* este servit de *logos*, aşa încât prin *nous* transformat de *haris* în puterea de a-L cunoaşte intim pe Dumnezeu, întregul univers poate să-I fie

---

[113] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, 1112D – 1113A; *tr. rm. cit*., p. 111.
[114] *Ibidem*, 1116D; *tr. rm. cit*., p. 116.

reîntors lui Dumnezeu în rugăciune şi preamărire. Contrastul dintre *kosmos aisthetos* şi *kosmos noetos*, de origine platonică, devine şi mai evident în gândirea Părinților, redându-se prin acesta distanța dintre creat şi necreat. *Nous* devine facultatea sesizării necreatului, iar expresia ***aisthesis noera***, în loc să fie o contradicție în termeni, indică sesizarea celor dumnezeieşti în mod analog relației dintre simțuri şi cele sensibile.[115] Această minunată cunoaştere, simțire deplină a lui Dumnezeu, este posibilă datorită harului şi iubirii, de fapt cunoaşterea, iubirea și harul experiat ca lumină sunt inseparabile.

În învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog, atât *nous*, cât şi *aisthesis*, mai exact adverbul *aisthetos*, ocupă un loc foarte important, fiind tratate și în legătură cu Botezul așa cum citim în *Imnul* 55: *„Și Tu, Mântuitorule, cunoscând aceasta ca pe un lucru sigur și adevărat, ai dat pocăința spre a doua curățire și drept definiție a ei ai pus harul Duhului Sfânt pe care l-am primit mai întâi la Botez, căci harul este ai spus [Mt3,11], nu numai prin apă, ci mai degrabă prin Duhul cu chemarea Treimii. Deci fiind noi botezați ca prunci nesimțitori (paides anaisthetountes) ca niște nedesăvârșiți (os ateleis) primim în chip nedesăvârșit (atelos)și harul luând dezlegarea călcării dintâi, și numai pentru aceasta, pe cât mi se pare, ai poruncit, Stăpâne, să se săvârșească această baie dumnezeiască (loutron theion); cei botezați în ea intră înăuntrul viei [Mt20,1] fiind izbăviți de întuneric și iad și eliberați în întregime de moarte* (*thanatou*) **și stricăciune** *(phthoras). Via e înțeleasă de mine și este raiul, din care căzând am fost chemați în el din nou; și așa cum a fost atunci Adam înainte de păcat (amartias), așa se fac toți cei care s-au botezat în mod conștient (oi gnosei baptisthentes), dar nu cei ce n-au primit fără să simtă (anaisthetos) simțirea minții (aisthesin noeran) pe care o face venind (erhomenon) Duhul prin lucrarea (energheia) Lui”*[116].

Părintele Stăniloae, care de asemena a tradus acest text, explică: “«Simțirea înțelegătoare» sau «simțirea minții» e o expresie folosită de Părinții anteriori pentru a indica nu o simplă înțelegere teoretică, de la distanță, ci o sesizare a prezenței lui Dumnezeu cu sufletul, cum sesizează omul prin simțuri realitățile materiale”[117]. Tot Părintele

[115] Nicholas Madden, *op.cit.*, pp. 59, 53.

[116] *Imn* 55, în: *Simeon Noul Teolog, Imne, Epistole şi Capitole, op.cit.*, p. 284.

[117] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Otodoxă,op. cit.*,p. 686.

scrie: „Părinții Bisericii, când vorbesc de «simțirea minții», *afirmă un contact direct al minții cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu o simplă cu*noaştere de la distanță. Este ceva analog cu «*înțelegerea*» unei persoane cu care eşti în contact"[118].

Sfântul Simeon afirmă, pe de o parte, că mintea Îl vede pe Dumnezeu, pe de alta că aceasta nu are nici o lucrare în actul vederii lui Dumnezeu. Pe de o parte, în contextul doctrinei despre simțurile duhovniceşti, ne învață că cei ajunşi la *apatheia* văd lumina dumnezeiască cu ochii minții (*noerois ophthalmois)*[119], Hristos fiind Cel Care deschide aceşti ochi; de asemenea, că inaccesibilul se face văzut ochilor minții. Astfel, dacă sufletul e purificat destul şi dacă Hristos îi conferă harul, mintea Îl vede pe Dumnezeu sau vede lumina dumnezeiască, Dumnezeu fiind lumină. O astfel de activitate presupune o lucrare activă din partea minții. Pe de altă parte, Sfântul Simeon afirmă că în vederea lui Dumnezeu şi în lucrarea care duce la aceasta, mintea trebuie golită de orice gânduri, în sensul că nu poate să cunoască Adevărul din cugetări, ci din Revelație. Unirea minții cu lumina lui Dumnezeu nu-i mai permite raportarea la alt obiect decât la Dumnezeu Însuşi[120]. Iar în *Imnul* 27 scrie:

„Dar te învăț cum viețuiesc şi în ce chip
cei ce slujesc lui Dumnezeu şi nu L-au căutat decât pe El,
în locul tuturor, şi numai pe El L-au aflat
şi numai pe El Îl iubesc
şi numai cu El s-au unit
şi de aceea s-au făcut monahi (singuri),
ca unii ce sunt singuri cu Singurul,
chiar dacă sunt reținuți într-o mulțime foarte numeroasă.
Căci aceştia sunt cu adevărat monahi (singuri),
ca unii ce viețuiesc singuri, ca monahi,
fiind singuri cu Dumnezeu şi în Dumnezeu cel singur,
goi de toate gândurile şi cugetările (ghymnoi kai enthymeseos kai
loghismon pantoion),

---

[118] Idem, *Ascetica şi mistica ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, p. 25.
[119] Sfântul Simeon Noul teolog, *Cuvântări etice*, 4, SC 129, p.70.
[120] B.F.-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Théologien*, Beauchesne, Paris, 1985, p. 166.

văzând numai pe Dumnezeu într-o minte fără cugetări (en no anennoio),
într-o lumină fixată în ei ca o săgeată într-un zid
sau ca o stea în cer sau într-un mod cum nu ştiu"[121].

La nivelul superior al contemplației, care se identifică la Sfântul Simeon cu vederea lui Dumnezeu, mintea nu mai are nici un motiv să-şi exercite lucrarea în sensul obişnuit al termenului, pentru că a ajuns să-şi împlinească menirea, de aceea se opreşte uimită în fața indefinitului divin, nemairămânând decât iubirea care, coborând asupra omului, îl răpeşte în *ekstaz*. Aceasta nu înseamnă că omul se contopeşte în Dumnezeu, *analogia entis* nu se produce niciodată, chiar în *ekstaz* mintea se şi auto-priveşte, deci conştiința de sine nu dispare niciodată. Mistica ortodoxă nu este o mistică a identității, ci una a alterității, deci a comuniunii personale.

Referitor la conştiința spirituală ca simțire a harului, temă accentuată în mod deosebit de Sfântul Simeon, s-a scris în teologia românească[122], într-o perioadă când uşor cineva putea fi acuzat de "misticism". În studiul la care tocmai am făcut referire, părintele profesor de vrednică pomenire, Ion Bria concluziona:

"1.Conştiința sau simțirea tainică a harului este o învățătură deplin dezvoltată de Sfântul Simeon Noul Teolog, iar această dezvoltare este perfect ortodoxă.

2. Tainica simțire a harului constă în sesizarea şi cunoaşterea, prin experiență, a energiei dumnezeieşti, aşezată în noi la Botez; *ea nu este decât actualizarea acesteia* (s.n.).

3. Sălăşluirea noastră simțită în mediul haric este prinsă de simțurile spirituale.

4. Criteriul pentru a determina prezența în har, prezență simțitoare sau conştientă, este transformarea duhovnicească.

5. Simțirea harului este o posibilitate şi o datorie generală; ea se poate realiza în condițiile vieții de aici şi mijlocul cel mai eficace este practicarea virtuților.

6. Ea este o condiție în procesul mântuirii noastre: inconştiența sau nesimțirea spirituală este un mare păcat

---

[121] *Imn* 27, în: Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă, op.cit.*, p. 500.

[122] Pr. Prof. Ion Bria, „Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog", în "Studii Teologice", nr. 7 – 8 (1956), pp. 470 – 486.

7. Simțirea harului este pecete a Duhului Sfânt pusă în sufletul celor credincioşi, ca un rod al unor îndelungate strădanii.

8. Prin realizarea acestei stări ca experiență, viața noastră tinde spre sfințenie; de aceea avem datoria să punem, în centrul vieții noastre duhovniveşti, puterea Sfântului Duh"[123].

Mai menționăm faptul că datorită insistenței pe simțirea conştienă a harului primit prin Sfânta Taină a Botezului – se înțelege şi a Mirului şi Euharistiei –, a fost acuzat de mesalianism de cunoscutul teolog catolic I. Hausherr[124], chiar dacă ulterior a recunoscut că a privit oarecum simplist lucrurile. Arhiepiscopul Vasile Krivocheine, unul dintre editorii operei simeoniene, arată, în introducerea la *Cateheze*, că unele manuscrise au preferat termenului *aisthetos* termenul *euaisthetos*, „pentru a evita o expresie care, *deşi pe deplin ortodoxă la Sfântul Simeon*, părea suspectă multora şi ar fi putut scandaliza din cauza supărătoarelor reminiscențe mesaliene pe care le evoca"[125]. Iar J. Darrouzes, în introducerea la *Tratatele teologice*, ține să precizeze: „Pentru Sfântul Simeon, acestă comuniune cu Dumnezeu, care este harul, nu poate fi *agnostos*, ci trebuie, în mod necesar, să se producă *gnostos*, *en aisthesis (…). Acuzația de mesalianism făcută Sfântului Simeon nu are nici un fundament real*"[126]. De fapt, pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, ca de altfel pentru toți Sfinții Părinți, criterul suprem pentru validarea oricărei experiențe duhovniceşti nu poate fi decât *Biserica și viața ecelsială*.

În concluzie, am putea spune că *dimensiunea noetică a teologiei mistice* este reliefată pregnant în tradiția ortodoxă, mai ales prin caracterul personalist al acesteia. *Aisthesis noera* este în acelaşi timp "*simțirea vieții veşnice*" sau "*simțirea realităților tainice*", după expresia Sfântului Isaac Sirul[127]. Această bucurie a învierii şi a vieții veşnice o experiază creştinul în special prin Sfânta Taină a Botezului și prin Sfânta Taină a Euharistie, Sfânta Liturghie fiind și pregustarea "*zilei a opta*" care nu va avea sfârşit. Totodată, se poate afirma că succesiunea corectă este: *theopraxia*, *theophania*, *theoptia* şi *theognosia.* Cel care doreşte să

[123] *Ibidem*, p. 486.

[124] I.Hausherr, *Les grandes courants de la spiritualité orientale*, OCP 1, Roma, 1944, pp. 114, 138.

[125] *SC*, 96, 1963, p. 152.

[126] *SC*, 122, 1966, p. 26.

[127] Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel, 1962, p. 277.

ajungă să *teologhisească* este chemat să stăruie mai întâi în împlinirea poruncilor, să aibă lucrarea lui Hristos, în sensul conformării voinței sale voinței Mântuitorului – *theopraxia*, de aceea Hristos ajunge să strălucească, să Se descopere în el – *theophania*, iar omul Îl vede pe Dumnezeu în lumina Sa necreată, Îl "pipăie" experimental în întreaga viață a Bisericii – *theoptia* şi numai apoi dă mărturie despre cele trăite, vorbind existențial despre cunoaşterea lui Dumnezeu – *theognosia* în adevărată stare de smerenie și pocăință.

Fenomenologia rugăciunii și relația dintre fenomenologie și teologie

Conf. Univ. Dr. Nicolae TURCAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Introducere[1]

Întrebarea asupra fenomenologiei religiei rămâne una disputată[2], afirma Christina Gschwandtner la sfârșitul unui articol în care evidențiase existența a trei tipuri de fenomenologie a religiei: cel dintâi, folosit în studiile religioase, caută modelele comune ale experienței religioase din religii diferite; cel de-al doilea tip aparține filosofiei fenomenologice din tradiția husserliană care s-a ocupat și de religie; iar cel de-al treilea este ilustrat de „turnura teologică a fenomenologiei franceze” și de reverberațiile sale anglofone[3]. Cum este posibilă o fenomenologie a religiei? Nu se interpune aici o fenome-

[1] Conferința de față a fost publicată inițial în engleză: Nicolae Turcan, “The Phenomenology of Prayer and the Relationship between Phenomenology and Theology,” *Religions* 14, nr. 1 (2023), https://doi.org/10.3390/rel14010104, https://www.mdpi.com/2077-1444/14/1/104. De asemenea, a apărut în trei părți în revista *Tribuna*, nr. 491, 493, 493 (2023).
[2] Christina M. Gschwandtner, “What is Phenomenology of Religion? (Part II): The Phenomenology of Religious Experience,” *Philosophy Compass* 14, nr. 2 (Feb 2019): 6, https://doi.org/10.1111/phc3.12567.
[3] Vezi Christina M. Gschwandtner, “What is phenomenology of religion? (Part I): The study of religious phenomena,” *Philosophy Compass* 14, nr. 2 (2019), https://doi.org/10.1111/phc3.12566; Gschwandtner, “What is Phenomenology of Religion?.”

nologie oarbă față de fenomenele religioase, pentru care rugăciunea fie nu poate fi abordată fenomenologic[4], fie nu reprezintă mai mult decât o punere în scenă a unei relații prin care omul se adresează unui Absolut iluzoriu, despre a cărui existență nu se poate afirma nimic cu certitudine? O asemenea imposibilitate a fenomenologiei de a se ocupa cu fenomene religioase se întâlnește atât la Husserl, care considera că reducția transcendental-fenomenologică îl scoate din circuit pe Dumnezeu[5], cât și la Heidegger, care susținea că teologia ar fi o știință ontică, asemenea științelor pozitive[6]. Această atitudine teoretică a fost depășită în fapt de lucrările celor care au considerat că fenomenologia, ca „tribunal ultim al experienței"[7], reprezintă o bună paradigmă filosofică pentru experiența religioasă. Și depășirea, după cum o atestă cele trei direcții evidențiate la începutul acestui articol, sa dovedit fructuoasă.

În cele ce urmează voi restrânge întrebarea asupra fenomenologiei religiei la raporturile dintre fenomenologie și teologia creștină. Pentru a pune în lumină relația dintre cele două discipline și posibilitatea întâlnirii dintre ele, voi porni de la câteva descrieri fenomenologice ale rugăciunii, unul dintre cele mai importante fenomene religioase. Voi lua în discuție ideile dezvoltate de Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, Christina Gschwandtner și Natalie Depraz. Apoi, pornind de la cei patru fenomenologi, voi sistematiza nivelurile fenomenologiei rugăciunii, folosind pronumele personale „eu", „tu" și „el", pentru a răspunde la următoarele întrebări: Cum se întâlnesc fenomenologia și teologia, dacă pornim de la fenomenologia rugăciunii? Și ce ne spune fenomenologia rugăciunii despre relația dintre fenomenologie și teologie?

---

[4] Bruce Benson și Norman Wirzba, eds., *The Phenomenology of Prayer* (New York: Fordham University Press, 2005), p. 3.

[5] Edmund Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*, Husserliana, (Den Haag: Martin Nijhoff, 1976), par. 58.

[6] Martin Heidegger, "Phenomenology and Theology," in *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[7] A se vedea Olga Louchakova-Schwartz, "Phenomenology and Theological Research Introduction to the Topical Issue of. "Open Theology" Phenomenology of Religious Experience II: Perspectives in Theology," *Open Theology* 4, nr. 1 (Jan 2018): 640–641, https://doi.org/10.1515/opth-2018-0047.

Jean-Luc Marion: Distanța și discursul de laudă

Jean-Luc Marion abordează rugăciunea mai mult din punct de vedere formal și individualist, decât eclezial, considerațiile sale fiind legate de fenomenologia sa – o fenomenologie a excesului[8]. A fi în dialog cu Dumnezeu – una dintre definițiile rugăciunii – dezvăluie mai multe forme ale discursului. Ca știință predominant descriptivă, fenomenologia poate, la rigoare, să vadă schimbarea discursului, de la cel predicativ la cel performativ al rugăciunii, acesta din urmă fiind numit de Jean-Luc Marion și „discurs de laudă", într-un comentariu la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul[9]. O privire fenomenologică asupra rugăciunii edifică o fenomenologie a distanței: discursul absolut al rugăciunii nu îl prinde, nu îl produce și nu îl epuizează pe Dumnezeul căruia i se adresează. Distanța – care nu elimină prezența – îi asigură lui Dumnezeu o libertate atât față de registrul ontic – Dumnezeu nefiind o ființare mundană –, cât și față de cel ontologic – pentru că Dumnezeu este „fără ființă", opus oricărui idol conceptual, nedonabil cu adevărat gândirii care se ocupă cu ființa ca ființă[10]. Ținând cont de expresia apofatică potrivit căreia „Cel de negândit se dă pe sine gândirii ca fiind de negândit"[11], discursul rugăciunii este singurul – ca discurs de laudă – care, paradoxal, străbate distanța fără să o anuleze, într-o experiență prin care omul poate să-L întâlnească pe Cel neapropiat. Marion aduce ca exemplu *Confesiunile* Fericitului Augustin care sunt jalonate, în deschidere și final, cu o rugăciune[12].

Distincția dintre discursul predicativ și cel al rugăciunii de laudă (*hymnein*) nu poate fi eliminată din pricina faptului că atât cel dintâi, cât și cel din urmă folosesc aceleași nume al lui Dumnezeu. Marion argumentează că *denumirea* întâlnită în rugăciune nu numește nici

---

[8] Christina M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, (Bloomington: Indiana University Press, 2014), p. 147.

[9] Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance. Cinq études* (Paris: Grasset, 1977), pp. 183–251.

[10] A se vedea Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 2 ed. (Paris: Quadrige/Presse Universitaire de France, 1991), p. 59.

[11] Marion, *L'idole et la distance*, p. 187.

[12] Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Épiméthée, (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), pp. 391–392.

esența lui Dumnezeu, nici prezența lui ontică[13]. De asemenea, dat fiind că rugăciunea nu se adresează unui neant, ea are nevoie de a denumi, însă nu se oprește la aceste denumiri, ci caută întâlnirea cu Dumnezeul vieții, cu Dumnezeul personal. Incapabil să exprime transcendența, limbajul obișnuit este șters în favoarea întâlnirii inefabile, lăsând rugăciunea să străbată distanța și să se formuleze dincolo de accepțiunea predicativă a cuvintelor[14], angajând astfel, într-un mod pragmatic, chemarea și ascultarea[15].

Aceeași idee a distanței se întâlnește și în descrierea pe care Marion o face icoanei, în opoziție cu idolul, descriere ce apelează la discursul non-idolatru al rugăciunii. Spre deosebire de idolul care este creat de privirea însăși și trimite la auto-idolatrie, icoana convoacă vederea ca o „contra-privire"[16], lăsând vizibilul să se satureze de invizibilul care rămâne totuși invizibil în chiar donația lui. Dată fiind imposibilitatea unei prize a gândirii asupra invizibilului, această experiență trimite apofatic la necesitatea comuniunii prin rugăciune[17]. Pentru Marion, rugăciunea este cea care lasă să se manifeste splendoarea Împărăției viitoare, a lumii eshatologice – o manifestare care nu mai poate fi captată de gândire, ci mai degrabă de dragoste[18]. Prin fenomenologia donației, Marion pune în valoare existența unor fenomene excesive, în care intuiția saturează conceptul – așa-numitele fenomene saturate –, iar rugăciunea și icoana fac parte dintre ele.

Evident că această abordare pune problema limitelor dintre fenomenologie și teologie. Într-un text despre fenomenul Revelației, considerată fenomen saturat la rândul ei, Marion va stabili o distincție clară între fenomenologie și teologie: fenomenologia poate vorbi doar despre posibilitatea Revelației, fără a avea legitimitatea de a decide asupra actualității și adevărului ei – legitimitate ce îi revine teolo-

---

[13] Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2001), p. 173.
[14] Marion, *De surcroît*, p. 174.
[15] Nicolae Turcan, "Religious Call in Eastern Orthodox Spirituality: A Theo-Phenomenological Approach," *Religions* 11, no. 12 (2020), 653, https://doi.org/10.3390/rel11120653.
[16] Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé*, Philosophie & Théologie, (Paris: Les Éditions du Cerf, 2010), p. 112.
[17] Marion, *Le visible et le révélé*, pp. 111–112.
[18] Jean-Luc Marion, *La croisée du visible*, 2 ed. (Paris: Press Universitaire de France, 1996), p. 115.

giei[19]. Fenomenologia poate să se preocupe cu fenomene teologice numai până la un punct, pentru a preda apoi ștafeta teologiei revelate. Dincolo de ierarhia dintre cele două discipline, este importantă aici distincția riguroasă dintre ele, distincție menținută chiar atunci când ambele iau în discuție aceleași fenomene.

Jean-Yves Lacoste: Liturghie și rugăciune

Extinzând definiția liturghiei dincolo de ritual, Jean-Yves Lacoste ia în discuție fenomenul liturgic, înțeles ca situare a omului înaintea lui Dumnezeu în scopul de a-L sluji. Liturghia este definită convențional drept logica specială „care guvernează întâlnirea omului cu Dumnezeu"[20]. Metoda și conceptele fenomenologiei sunt folosite pentru a descrie existențialitatea teologică a *Dasein*-ului credincios, într-o replică la adresa *Dasein*-ului heideggerian, opunând faptului-de-a-fi-în-lume[21] – descris în *Ființă și timp* – omul ca ființare înaintea lui Dumnezeu, deci ca existență liturgică.

Pentru Lacoste, rugăciunea reprezintă punctul final al oricărui discurs despre Dumnezeu, al oricărei cunoașteri teoretice. Cu toate acestea, cunoașterea și rugăciunea sunt complementare, în cadrul acestui model ce ajunge până la discursul de laudă și adresarea la persoana a doua[22]. Liturghia nu reprezintă întâlnirea omului cu un mister lipsit de orice cunoaștere anterioară, de orice teologie, dat fiind că rugăciunea nu se rostește în vid. Omul care se roagă se gândește la Dumnezeu și, chiar dacă rugăciunea nu este un travaliu teologic, ea poate hrăni o viitoare teologie[23].

Această precondiție a cunoașterii teologice pentru rugăciune este importantă în contextul de față, dat fiind că sugerează un tip

---

[19] Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d›une phénoménologie de la donation*, 4 ed. (Paris: PUF, 2013), p. 387.

[20] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et Absolu*, Kindle ed. ed. (Paris: PUF, 1994), chap. "Liminaire".

[21] Martin Heidegger, *Being and Time*, ed. Dennis J. Schmidt, trad. Joan Stambaugh, Suny Series in Contemporary Continental Philosophy, (New York: State University of New York Press, 1996), § 12.

[22] Jean-Yves Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, trans. Maria-Cornelia Ică jr (Sibiu: Deisis, 2011), p. 254.

[23] Lacoste, *Expérience et Absolu*, § 54.

de reducție teologică în urma căreia credința nu este eliminată. Dimpotrivă, *cunoașterea* Dumnezeului căruia omul se roagă conferă sens rugăciunii, indiferent dacă este gândire sau simțire/dispoziție afectivă. Lacoste nu separă gândirea de dispoziția afectivă, ci le consideră pe ambele importante; însă trebuie spus că ambele au în comun incapacitatea de a epuiza cunoașterea și experierea lui Dumnezeu.

Fenomenologia teologică a lui Lacoste este o depășire a cadrelor fenomenologiei clasice atunci când descrie rugăciunea. Reducției fenomenologice i se substituie o „reducție liturgică"[24], de natură teologică, în urma căreia experiența religioasă devine o *inexperiență* – termen care, în opinia mea, trebuie înțeles în mod apofatic, pentru a se delimita termenul de „experiență" care s-ar referi la fenomenele nereligioase. Rugăciunea este o inexperiență, ce se desfășoară într-un „non-loc" și vizează un „non-timp" – adică într-o dimensiune eshatologică, chiar dacă aceasta se dă doar ca anticipare. Conștiința intențională a fenomenologiei nu are nicio priză asupra lui Dumnezeu, fiind mai degrabă o contra-intenționalitate, Lacoste vorbind aici despre o „conștiință înnebunită" sau despre „înnebunirea liturgică a conștiinței" în care omul se *expune* lui Dumnezeu[25]. Rugăciunea și liturghia cheamă conștiința la o convertire de la experiența mundană la inexperiența liturgică[26], într-o răsturnare în urma căreia rugătorul apare ca descentrat, expus lui Dumnezeu, văzut de Dumnezeu: „…cel care se roagă trebuie în fapt să învețe că el nu va ocupa niciodată în fața lui Dumnezeu (în lume în orice caz, și oricare ar fi un destin eshatologic al conștiinței) situația spectatorului, și că el face act de prezență mai întâi pentru a se expune lui Dumnezeu. Vrem să vedem, dar n-ar trebui oare mai întâi să învățăm să fim văzuți, sau să consimțim cel puțin la a fi văzuți fără să vedem noi înșine? Nu e nevoie să elucidăm (in)experiența liturgică pentru a ști că Dumnezeu nu este la dispoziția noastră, că el n-ar putea fi «văzut» fără știrea sa, pe la spate, și că, în orice fel am gândi această relație, nu intrăm în relație cu el fără a fi precedați de inițiativa lui. Din elucidarea ei aflăm însă că ne putem pune la dispoziția lui Dumnezeu. Și că, dacă pentru a interpreta liturghia trebuie să vorbim despre experiență,

---

[24] Lacoste, *Expérience et Absolu*, § 65.
[25] Lacoste, *Expérience et Absolu*, § 56.
[26] Lacoste, *Expérience et Absolu*, § 56.

atunci Dumnezeu va fi de fapt subiectul, iar noi vom fi obiectul acesteia. Nu este deci necesar să cerem sfârșitul inexperienței noastre”[27]. Trebuie spus că pentru Jean-Yves Lacoste cunoașterea lui Dumnezeu care angajează rugăciunea este însoțită întotdeauna de necunoaștere, accentuând incomprehensibilitatea lui Dumnezeu: „Ceea ce nu putem ști despre El trebuie întotdeauna să depășească ceea ce putem ști”[28].

Abordând subiecte teologice, atent la credința Bisericii, Lacoste îmbină fenomenologia și teologia într-un model al suprapunerii parțiale. Descrierea fenomenologică singură este „parțială și fragmentară”, de aceea ea face loc teologiei, mai ales în cazul fenomenelor religioase care nu apar după modul de apariție al obiectelor mundane. Modificând conceptele fenomenologiei pentru a le adecva teologiei, într-un exercițiu al negațiilor ce trimite la teologia apofatică, Jean-Yves Lacoste oferă, pornind de la (in)experiența rugăciunii, un model al unei frontiere între fenomenologie și teologie, o zonă de graniță în care cele două se întâlnesc și se suprapun[29].

Fenomenologia Sfintei Liturghii. Christina Gschwandtner și modelul separării

Christina Gschwandtner, specialistă în Jean-Luc Marion și filosofie continentală, a considerat că fenomenologia rugăciunii este insuficient dezvoltată la Marion, dat fiind accentul pus de acesta pe rugăciunea individuală și mentală în detrimentul rugăciunii colective liturgice și dimensiunii corporalității. În consecință, Gschwandtner avea să sublinieze existența altor moduri ale rugăciunii, mai puțin excesive[30], în care este implicat omul întreg și, de asemenea, comuniunea cu ceilalți, cel mai semnificativ mod fiind însăși Liturghia ortodoxă.

Fenomenologia liturghiei se desfășoară tematic plecând de la eterogenitatea timpului și spațiului, semnalată și de Mircea Eliade. Intenționalitatea, concept central pentru fenomenologie, apare în

[27] Lacoste, *Expérience et Absolu*, § 56.
[28] Jean-Yves Lacoste, *The Appearing of God*, trans. Oliver O’Donovan (Oxford: Oxford Scholarship Online, 2018), p. 178.
[29] Lacoste, *The Appearing of God*, x.
[30] Gschwandtner, *Degrees of Givenness*, p. 169.

liturghie în cazul unui spațiu organizat în scopul „intenționalității liturgice"[31]. În opoziție cu Lacoste, care vorbea despre non-spațiu și non-timp în *inexperiența* liturgică a omului, Gschwandtner prezintă un spațiu transfigurat de arhitectura sacră, un spațiu care nu dispare, ci mai degrabă îl invită pe om, deschizându-i o lume a comuniunii, angajamentului și transfigurării.

În privința corporalității în rugăciune, Gschwandtner subliniază importanța contextului liturgic și a factorilor pe care fenomenologia întâlnirii mistice i-a ignorat. Ea constată că există rugăciuni liturgice în care ne rugăm pentru sănătatea și sfințirea sufletului și a trupului deopotrivă. Corporalitatea participă la rugăciune prin posturile care pregătesc marile sărbători și prin asceză[32]. De asemenea, pregătirea pentru euharistie implică și trupurile noastre, cu simțurile pregătite prin muzică, rugăciune comunitară și predică[33]. Liturghia este „întrupată"[34], având ca scop comuniunea mistică în trupul lui Hristos care este Biserica[35]. Liturghia „ia ordinarul și îl preschimbă în extraordinar", chemând simțurile la o participare menită transfigurării[36]. De asemenea, „dispoziția afectivă a omului" are în liturghie două dimensiuni: pe de o parte, ea este conștiință a finitudinii și fragilității noastre, pe de altă parte, nevoie de însănătoșire[37].

Gschwandtner subliniază ca esențială trăsătura comuniunii în liturghie. Față de fenomenologia clasică, unde autarhia ego-ului rămâne predominantă (Heidegger, Merleau-Ponty, Henry, Levinas, Marion și Lacoste) și, prin aceasta, ratează comuniunea, în liturghie tocmai comunitatea și comuniunea primează, fără ca această primordialitate să anihileze unicitatea persoanei. Liturghia nu cere pierde-

---

[31] Christina M. Gschwandtner, *Welcoming Finitude: Toward a Phenomenology of Orthodox Liturgy* (New York: Fordham University Press, 2019), p. 184.

[32] Christina Gschwandtner, "Mimesis or Metamorphosis? Eastern Orthodox Liturgical Practice and Its Philosophical Background," *Religions* 8, nr. 5 (2017): 17, https://doi.org/10.3390/rel8050092.

[33] C. M. Gschwandtner, "Mystery Manifested: Toward a Phenomenology of the Eucharist in Its Liturgical Context," *Religions* 10, nr. 5 (May 2019): 13, 315, https://doi.org/10.3390/rel10050315.

[34] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, p. 89.

[35] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, p. 100.

[36] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, p. 106.

[37] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, p. 141.

rea sinelui, ci recrearea și transfigurarea lui prin practică și participare în vederea unui progres în bine[38].

Liturghia este, așadar, o invitație și totodată o primire a omului cu finitudinea lui cu tot, în vederea vindecării și transfigurării vieții și realității: „Liturghia contează pentru viețile noastre în măsura în care ele sunt trăite în existența de zi cu zi, pe acest pământ, cu carnea și oasele noastre, angajați împreună cu oamenii din jurul nostru, cu afectele și emoțiile lor (și ale noastre) în realitatea noastră umană concretă, particulară, finită și deplină"[39].

Descriere Christinei Gschwandtner se vrea riguros fenomenologică, separând cu atenție ceea ce se poate spune prin folosirea metodei fenomenologice de ceea ce se poate afirma de către teologie. Este bine cunoscut accentul pe care Ortodoxia îl pune pe experiență și pe trăire. Întrucât intențiile abordării fenomenologice sunt dezvăluirea structurilor și adevărurilor profunde ale experienței umane, fenomenologia este considerată de Gschwandtner o bună metodă pentru teologie. Prin urmare, o fenomenologie a liturghiei este considerată „benefică filosofiei fenomenologice, teologiei liturgice și gândirii ortodoxe: oferind un temei mai riguros pentru gândirea experienței liturgice și deschizând noi căi pentru gândirea, mai pe larg, a experienței religioase"[40]. La fel ca în cazul lui Jean-Luc Marion, fenomenologia și teologia sunt distinse cu grijă, Gschwandtner recunoscând limitele celei dintâi atunci când se apleacă asupra fenomenelor teologice[41].

Natalie Depraz: Cardio-fenomenologia

Venită din tradiția husserliană a fenomenologiei, Natalie Depraz face o fenomenologie a rugăciunii inimii pe care o numește „cardio-fenomenologie" și „teo-fenomenologie". Pentru că persoana umană a fost adeseori obiectivată și redusă la un lucru de către gândirea filosofică, în baza unei cauzalități liniare, Natalie Depraz propune o

[38] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, pp. 164–165.
[39] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, p. 203.
[40] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, p. 54.
[41] A se vedea și Nicolae Turcan, "A Phenomenological Turn of Eastern Orthodox Theology," *Crossing: The INPR Journal* 2 (November 2021), https://doi.org/10.21428/8766eb43.fdfad341.

regândire a cauzalității în așa fel încât să confere umanității omului profunzimea întrupării și slavei. Este o cauzalitate multidimensională „care unește foarte precis atât ordinea experiențială a întemeierii (*Fundierung*) fenomenologice, cât și temporalitatea anticipatoare a teologiei «economiei» divine”[42]; o perspectivă care unește, așadar, demersul fenomenologic cu cel teologic, recunoscându-le amândurora aceeași genealogie și aceleași rădăcini.

Demersul fenomenologic este, mai întâi de toate, unul care are o importantă dimensiune hermeneutică, examinând rugăciunea inimii pornind de la tradiția isihastă ortodoxă și de la scrierile filocalice. Ea nu rămâne însă la interpretarea și înțelegerea textelor care învață despre rugăciune, ci merge mai departe, într-o analiză a experienței rugăciunii ca experiență interioară, comparabilă, în privința lucrării omului, cu demersul fenomenologic. Fără să excludă lucrarea harului, considerat „prezență liberă a lui Dumnezeu”[43] și „energie supranaturală”[44], și accentuând faptul că pregătirea și exercițiile omului sunt menite să înlesnească această prezență, Natalie Depraz pune față în față fenomenologia și teologia rugăciunii inimii, rezultatul fiind, după cum am spus, o cardio-fenomenologie surprinzătoare. Teologia rugăciunii inimii – care vorbește despre poziții corporale, exerciții respiratorii și de repetare a numelui Mântuitorului Iisus Hristos – este pusă în paralel cu reducția fenomenologică, fiindcă ambele practică o retragere din realitate, o suspendare (*epochē*), pentru a se concentra pe interioritatea transcendentală. Acolo unde rugăciunea vorbește despre trezie și veghe (*nēpsis*), fenomenologia enunță „conversia reflexivă a privirii voluntare și active”; isihia, liniștea, tăcerea rugăciunii amintesc de statutul receptiv ce urmează reducției fenomenologice; iar *prosochē*, „aplicarea durabilă a sufletului”, menținerea în afara împrăștierii, are ca analogon prezentul viu fenomenologic, „menținerea în prindere”, retenția și protenția experienței[45]. Rămâne întrebarea despre rolul pe care credința însăși îl are în practica rugăciunii: deși nesemnalată în această abordare teo-fenomenologică, trebuie subliniat că

---

[42] Natalie Depraz, *Corpul slăvit. Fenomenologie practică plecând de la Filocalie și Părinții Bisericii*, trad. Maria Cornelia Ică jr (Sibiu: Deisis, 2022), p. 26.
[43] Depraz, *Corpul slăvit*, p. 31.
[44] Depraz, *Corpul slăvit*, p. 49.
[45] Depraz, *Corpul slăvit*, p. 44.

în tradiția ortodoxă rugăciunea inimii angajează credința ca pe un adevărat reper al experienței mistice[46].

Chiar dacă analogiile sunt imperfecte, din perspectiva unei experiențe umane a atenției și liniștirii asemănările sunt, pentru Natalie Depraz, notabile și ele sunt continuate și în privința modului în care rugăciunea a fost legată de procesul de purificare prin lupta cu patimile și ajungerea la nepătimire. Afectivitatea și pasionalitatea prezente în tradiția isihastă își schimbă, prin *metanoia*, sensul negativ care ar periclita rugăciunea și sunt transfigurate de har, ajungându-se la o stare de plenitudine și bucurie. Prezente în fenomenologia trupului – de pildă la Michel Henry – afectivitatea și pasionalitatea sunt de asemenea luate în discuție, în dimensiunile lor negative și pozitive deopotrivă. După același joc al analogiei, Depraz concluzionează că fenomenologia numește lupta cu patimile pe care o practică isihaștii drept „dezinteres, detașare, auto-afectare", iar practicanții rugăciunii inimii descriu „cu extremă finețe" această experiență, ceea ce îmbogățește „ariditatea speculativă a conceptelor fenomenologiei"[47].

Această scurtă schiță este menită să sublinieze o dinamică teo-fenomenologică diferită de modelele de până acum. Pentru Natalie Depraz, modelul separării între teologie și fenomenologie este depășit. Fenomenologia nu mai este nici slujnica teologiei, nici separată complet de aceasta, nici doar încrucișată cu ea. Prezentându-le în oglindă, Depraz respinge derivarea uneia din cealaltă, eliberându-le de orice cauzalitate lineară și prezentându-le drept două gesturi ale gândirii care sunt co-incidente. Miza declarată a acestui parcurs dublu, fenomenologic și teologic deopotrivă, este de a arăta co-generativitatea lor în metodă și experiență și de a sublinia potențarea unuia prin celălalt, într-un beneficiu reciproc[48].

Este, cred, o soluție de factură husserliană: așa cum conștiința transcendentală reprezenta pentru părintele fenomenologiei întemeierea comună a tuturor disciplinelor, aceeași conștiință pare a întâlni, în diferența și specificitatea lor, fenomenologia și teologia. Întâlnirea pare posibilă în acord cu ideea lui Jean-Luc Marion, de

[46] A se vedea Nicolae Turcan, "Liturgy and Apophaticism," *Religions* 12, nr. 9 (2021): 6, 721, https://doi.org/10.3390/rel12090721.
[47] Depraz, *Corpul slăvit*, p. 58.
[48] Depraz, *Corpul slăvit*, pp. 343–344.

factură tomistă, că există o „rigoare a lucrurilor"[49] care dezvăluie o raționalitate comună teologiei și fenomenologiei, indiferent de cum este gândit raportul dintre acestea.

„Eu", „tu" și „el" în fenomenologia rugăciunii

O privire fenomenologică asupra rugăciunii pune în evidență trei planuri: cel al *ego*-ului (înțeles ca persoană în căutarea/așteptarea lui Dumnezeu); cel al intenționalității, care aici ia forma rugăciunii înseși; și cel al conținutului noematic către care este orientată rugăciunea – în cazul de față Dumnezeu. Scurtele analize ale rugăciunii – din perspectiva unor fenomenologi de tradiție catolică și ortodoxă – ar putea însă fi sistematizată și în funcție de pronumele personal vizat în practica rugăciunii: persoana întâi (eu), persoana a doua (tu) și persoana a treia (el).

Persoana întâi, eul, intră în rugăciune conștient atât de finitudinea sa, cât și de necesitatea vindecării prin experiența transfiguratoare a rugăciunii înseși. Eul nu este doar un *adonat*[50] care se primește pe sine de la fenomenul saturat pe care îl primește, de la Dumnezeul cel de necuprins; ci și persoana care este vindecată până în propria sa corporalitate și transfigurată în urma rugăciunii[51]. Expus lui Dumnezeu, eul rugător așteaptă o transfigurare operată de harul lui Dumnezeu, la care participă rugându-se, exersându-și atenția, voința proprie și căutarea nepătimirii în urma luptei cu patimile. Rugăciunea are un rol cu adevărat transfigurator și reprezintă o cale pentru dobândirea unei plenitudini și bucurii[52].

Aș adăuga că, în această analitică a *ego*-ului, rămâne important faptul că *ego*-ul fenomenologic este cel puțin empatic față de *ego*-ul care se roagă, varianta cea mai benefică înțelegerii fiind cea în care se suprapun într-unul și același *ego*. Dacă fenomenologul este totodată și rugător, descrierea fenomenologică a rugăciunii presupune o reducție realizată de *ego*-ul fenomenologic, reducție ce constă în pune-

[49] Jean-Luc Marion, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib* (Flammarion: Paris, 2012).
[50] Marion, Étant donné, pp. 436–439.
[51] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, p. 211.
[52] Depraz, *Corpul slăvit*, p. 52.

rea între paranteze a *ego*-ului rugător pentru a putea realiza o analitică a experienței religioase fără a deveni automat teolog. E o atitudine critică, în sensul kantian al termenului și reductivă, deopotrivă, în sens husserlian. Dacă *ego*-ul fenomenologului este diferit de *ego*-ul celui ce se roagă, atunci este nevoie de empatie pentru ca înțelegerea să poată avea loc.

Persoana a doua, Tu-ul rugăciunii, oferă dimensiunea ei cea mai puternică: discursul predicativ devine performativ, Dumnezeul metafizicii lăsând locul, în urma intenționalității rugătoare, Dumnezeului cel viu și vrednic de iubit. Aceasta este ideea lui Jean-Luc Marion, însă ea trebuie întregită printr-o înțelegere liturgică: omul se descoperă ca persoană liturgică, aflată mereu înaintea lui Dumnezeu și în Dumnezeu. Comuniunea cu Tu-ul divin angajează comuniunea cu ceilalți, fie comunitatea de credință, fie ceilalți oameni. Liturghia pune în lumină o dimensiune anticipativă și eshatologică a *Dasein*-ului credincios[53], un spațiu primitor pentru finitudinea umană[54].

Persoana a treia, „El", – care caracterizează discursul predicativ – pare cea mai puțin prezentă în rugăciune, deși ea nu lipsește, exemplul fiind rostirea în timpul liturghiei a simbolului de credință. „El" se va regăsi cu prisosință în discursul ulterior rugăciunii, în teologia pentru care rugăciunea constituie o sursă și o necesitate. Dumnezeu apare ca Transcendentul care, coborând chenotic până la om, prin harul său necreat, oferă o cunoaștere sinonimă iubirii, transfiguratoare, o cunoaștere ce nu se epuizează și nu se termină niciodată. Este o cunoaștere ce nu anulează necunoașterea, căci Dumnezeu apare în urma rugăciunii atât ca *tainică prezență* – nu simplă prezență precum obiectele și lucrurile lumii –, cât și ca *prezență cu distanță*[55] (Marion), ca Dumnezeu neapropiat și de necuprins.

Concluzii

Atât fenomenologia rugăciunii cât și sistematizarea ei din perspectiva pronumelor personale afirmă posibilitatea și utilitatea fenomenologiei pentru analiza experienței religioase. Astfel, în cazul unei

---

[53] Lacoste, *Expérience et Absolu*, § 8.
[54] Gschwandtner, *Welcoming Finitude*, p. 228.
[55] A se vedea Marion, *L'idole et la distance*, pp. 255–315.

fenomenologii a religiei, interdicția husserliană a folosirii fenomenologiei pentru religie este abandonată. Religia oferă fenomenologiei fenomenele ei, iar fenomenologia le descrie pornind de la experiența trăită în aceste apariții religioase. Trebuie distins între experiența fenomenologică și cea religioasă, chiar când cea din urmă este descrisă ori comparată cu cea dintâi.

În concluzie, două pot fi raporturile majore care se stabilesc între fenomenologie și teologie: unul de suprapunere și altul de riguroasă delimitare. Am putea vorbi în primul caz de teo-fenomenologie și am înțelege aici o zonă de suprapunere între *ego*-ul fenomenologic și *ego*-ul religios. Discursul în acest caz este în acord cu credința și teo-fenomenologia poate, la limită, să ia forma unei teologii care se folosește de limbajul fenomenologiei, fiind, așadar, o teologie fenomenologică. Avantajul unei asemenea teo-fenomenologii este că, acceptând critica heideggeriană a onto-teologiei, depășește onto-teologia prin apelul la experiența religioasă. Este momentul în care teologia vine după metafizică și nu se confundă cu ea, chiar dacă apelează uneori la conceptele ei, fiindcă subliniază necesitatea experienței și vieții duhovnicești în orice demers teoretic. Zona de întâlnire dintre cele două discipline are o dimensiune teologică importantă, chiar atunci când vorbește fenomenologic, și urmărește să păstreze doctrina specifică chiar când descrie experiența. Uneori această corespondență între învățătura de credință teologică și fenomenologie este afirmată doar tacit, pornind de la fenomene religioase sau de la experiența liturgică. Exemplele sunt cele ale lui Jean-Yves Lacoste și, parțial, Jean-Luc Marion ale căror fenomenologii au o respirație teologică, chiar când teologia stă sub semnul unei reducții care face posibil discursul fenomenologic.

Cel de-al doilea raport major între fenomenologie și teologie este cel al delimitării riguroase. O fenomenologie este aici posibilă prin conștiința că teologia oferă doar fenomenul, în timp ce fenomenologia este metoda. Distincte, fenomenologia și teologia își recunosc câmpurile sau elementele proprii: de exemplu, Marion recunoaște că adevărul Revelației creștine nu poate fi decis fenomenologic, ci doar teologic; Gschwandtner folosește fenomenologia pentru a descrie liturghia ortodoxă, fără a face totuși teologie, dar fără a face afirmații care să contrazică teologia; iar Depraz păstrează distincția dintre teolo-

gie și fenomenologie, eliminând orice derivare dintre ele, chiar când le recunoaște co-originaritatea și posibilitatea oglindirii reciproce.

Ambele raporturi afirmă utilitatea folosirii fenomenologiei pentru analiza fenomenelor religioase. Felul în care sunt instituite aceste raporturi între fenomenologie și teologie ține de înțelegerea atât a fenomenologiei, cât și a religiei. Principiul fenomenologic „Înapoi la lucrurile însele!" obligă însă fenomenologia să nu falsifice fenomenele religioase. În funcție de diferențele *religioase* dintre fenomene, fenomenologia poate deveni o teo-fenomenologie – care este în acord cu credința și învățăturile unei religii –, sau se poate delimita de teologie, rămânând o metodă de analiză și descriere. Analiza fenomenologiei rugăciunii a pus în valoare ambele aceste atitudini, deodată cu evidențierea utilității fenomenologiei pentru câmpul religios.

Despre rugăciune la păgânii romani şi romanii creştini în Biserica Primară. Consideraţii istorice, juridice şi apologetice

Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian BOLDIŞOR
Pr. Lect. Univ. Dr. Ioniţă APOSTOLACHE
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova

I. Introducere

Interferenţele creştinismului cu lumea păgână romană în contextul apologetic al Bisericii Primare pot fi identificate istoric între domniriile lui Augustus (31 î.Hr. – 14 d.Hr.) şi Sfântului Constantin cel Mare (306-337). Ansamblul complex de tradiţii religioase politeiste, împărtăşite de societatea romană (oficializate în cultul public şi privat), constituiau primele pietre de încercare în apologetica eclesială.

În istoricul numeroaselor confluenţe dintre creştinism şi păgânism cultura greco-romană a jucat un rol foarte important. Imperiul roman era în fapt un conglomerat de tradiţii şi credinţe, unite şi oficializate de o singură politică, în cea mai mare parte a ei dominată de formalismul juridic. „La origine, şi romanii, ca şi alte popoare ale antichităţii, au confundat dreptul cu morala şi religia, dar, spre deosebire de celelalte popoare ale lumii antice, romanii au depăşit această confuzie şi au realizat o clară distincţie între normele dreptului, normele religioase şi normele morale. La romani, ideologia juridică şi-a pus o puternică amprentă asupra întregii vieţi spirituale. Nu întâmplător se spunea că aşa cum grecii sunt un popor de filosofi, romanii sunt un popor de jurişti; şi cu toate acestea, în textele unor jurisconsulţi clasici, persistă

străvechea confuzie dintre drept, religie şi morală, depăşită de mult în practica juridică" .[1] Cu toate acestea, chiar dacă această legătură se consideră astăzi a fi „depăşită în practica juridică" (ibidem), textele clasice oferă dovezi clare cu privire la predispoziția religios-juridică a romanilor. Justinian defineşte astfel *Jurispridența* în sensul *„cunoaşterii lucrurilor divine şi umane, știința a ceea ce este drept şi bun" („Juris prudentia este divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti sciencia*"). Cu mult în urma sa, juristconsultul roman Ulphian arată că *„principiile dreptului sunt acestea: a trăi în mod onorabil, a nu vătăma pe altul, a da fiecăruia ce este al său" („Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuiere*"). Un alt mare jurisconsult roman, Celsus, arată la rândul său că *„Dreptul este arta binelui şi a echilibrului" („Jus est ars boni et aequi*"). Renegând ulterior legătura sa cu religia, dreptul modern găseşte totuşi o foarte interesantă explicație istorică cu privire la această „eventuală" proximitate: *„romanii au fost un popor profund conservator, un popor care nu a renunțat niciodată la vechile valori, chiar dacă erau depăşite în mod vădit de noile realități*".[2]

La nivel general, lămurirea este aplicabilă contextului apologetic prin care Biserica Primară răspunde unei societăți grefată pe o serie complexă de norme, valabile chiar şi până în cele mai subtile intimități religioase. Începuturile conflictului au fost bineînțeles mai vechi, disputându-se chiar înainte de începutul evului creştin prin raportare statului la viziunea nonconformistă a lui Socrate. Condamnarea sa juridică la moarte, pe acuze similare de „ateism", a fost dezaprobată prin demersurile apologetice ale ucenicilor săi Platon şi Xenofont. „Acest gen de lucrare, o apărare după reguli juridice, a continuată să se scrie şi în perioada noastră: de pildă, lucrarea *Apologie la acuzația de Magie* a lui Apuelius, sau ficțiunile mai mult sau mai puțin popularizate ale creştinilor, judecate de autoritățile romane. Procesul lui Socrate a avut el însuți o rezonanță aparte pentru creştinismul grecoroman, care de multe ori a folosit asemănarea dintre Socrate şi Hristos pentru a se justifica înaintea autoritățiolor romane".[3]

[1] Emil Molcuț, *Drept privat roman. Terminologie juridică romană*, Ed. Univers Juridic, Bucureşti, 2011, p. 5.
[2] *Ibidem*.
[3] Mark Edwards, Martin Goodman, Simon Price and Christopher Rowland, „Introduction: Apologetics in the Roman World", in *Apologetics in the Roman Empire.*

Prin complexa sa lucrare apologetică din interacțiunea cu „păgânii romani”, Biserica Primară îşi întemeiază justificat răspunsurile în baza Tradiției sale, arătând că acestea nu sunt pure divagațiuni şi abateri de la legile statului, ci realități existențiale, cuprinse în necesitatea culturală şi socială a demosului. În baza normelor morale, la care de multe ori făcea trimitere chiar şi legislația romană,[4] apologeții creştini au arătat numeroasele incompatibilități de tipologie şi cult, prezente şi lămurit evidențiate de cultura şi practica religioasă păgână. Tațian Asiruanul, de pildă, vorbeşte în apologia sa, „Cuvânt contra grecilor”, despre aceste carențele morale ale culturii şi practicilor de cult din tradițiile păgâne, comparativ cu învățătura creştină: „*atunci am înțeles aceste lucuri (neghiobia culturii şi cultului grecesc), eu însumi fiind părtaş la astfel de practici; am aflat că printre romani Zeus Latiaris al lor (i.e. Jupiter) se adăpa cu sângele oamenilor sacrificați; că Artemis (i.e. Diana) nu departe de marele oraş, era simbolul aceluiaşi tip de cult şi că diferiți demoni din diferite locuri incitau la propăşirea răului*”.[5]

II. Rugăciunea în Roma Antică

Pornind de la cercetările în domeniul istoriei religiilor, s-a creionat ideea că religiile etruscilor și grecilor au influențat în mod deosebit religia romanilor.

Etruscii au trăit în Italia centrală, zona Toscanei, în mileniul I î.d.Hr. De-a lungul timpului s-au formulat ipoteze cu privire la originea lor, unii cercetători afirmând că etruscii erau de origine orientală, în timp ce alții au susținut că reprezentau populația autohtonă din Italia. „Cunoştințele noastre despre religia etruscă reflectă bine plasarea ambiguă a Etruriei la jumătatea căii între civilizațiile centrale şi cele periferice ale lumii clasice”.[6]

Pagans, Jews and Christians, (eds.) Mark Edwards, Martin Goodman, Simon Price, Oxford University Press, New York, 1999, p. 3.

[4] Vezi aici articolul nostru „Două principii juridice cu argumentare biblică: „bona fides” şi „fiducia”, în Ziarul *Lumina*, 31 iulie 2022.

[5] Tațian, *Cuvânt contra grecilor,* 29.

[6] Mario Torelli, „Religia etruscă”, în: Giovanni Filoramo (coordonator), *Istoria religiilor*. *I. Religiile antice*, Traducere de Smaranda Scriitoru şi Cornelia Dumitru, Ed. Polirom, Iaşi, 2008, p. 321.

Religia etruscilor avea un număr mare de divinităţi, multe dintre ele fiind preluate mai târziu de romani. Majoritatea erau celeste. Pe un ficat de animal descoperit la Piacenza, ce întruchipa cerul împărțit în regiuni, se aflau consemnate numele unor zeităţi benefice şi malefice. Această descoperire și alte date ce au îmbogățit informațiile cunoscute au condus la ideea că „majoritatea divinităților din panteonul etrusc semănau cel puțin la nivel superficial cu zeii Olimpului și cu omologii lor romani de mai târziu".[7]

La etrusci templele erau cu o singură cameră (*cella*) pentru divinitatea cinstită în acel loc. Mai târziu s-au construit temple cu două sau trei camere, având tot atâtea porți. Templul *tri-cella* era închinat triadei *Tinia*, *Uni*, *Menerva*, acest model fiind preluat de romani. În templele etrusce se găseau statuile zeilor, alături de alte obiecte necesare săvârşirii riturilor. La bază cultului etrusc se aflau sacrificiile și rugăciunile. Din sacerdoțiu puteau face parte toți bărbații liberi, cei care ajungeau la această demnitate fiind obligați să cunoască învățăturile religioase ce se predau pe lângă marile temple. Reprezentanții sacerdoțiului purtau o mantie încheiată cu o fibulă, o mitră ascuțită pe cap şi un baston îndoit, semnul autorității. Ei aveau mai multe îndeletniciri și funcții: ghiceau viitorul, descifrau enigmele, comunicau voința zeilor, aduceau sacrificii, participau la jocuri, banchete și procesiuni și, nu în ultimul rând, rosteau rugăciuni cu diferite ocazii private sau publice.[8]

Cu toate că în dezvoltarea istorică a religiei romanilor s-a resimțit influența religiilor etruscilor şi grecilor, aceasta a păstrat o caracteristică specifică spiritului său, mai ales în pragmatismul manifestat în practicarea cu strictețe a riturilor: „Din această pricină nu întâlnim la romani opere religios-literare, în care să se glorifice faptele zeilor, ca la greci, nici filosofie religioasă. Mitologia nu ia la romani o dezvoltare atât de mare ca la greci, iar zeitățile, înainte de înrâurirea grecească, nu iau înfățișări omeneşti şi nu sunt prezentate plastic prin statui".[9]

---

[7] Lucy Shipley, *Etruscii*, Traducere din limba engleză de Daniela Fudulu, Ed. Herald, București, 2019, p. 203.

[8] Adrian Boldișor, *Istoria religiilor. Religiile antice*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, p. 283.

[9] Diac. Prof. Univ. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Ediția a III-a, Ed. Didactică şi Pedagogică, R.A., Bucureşti, 1998, p. 292.

Diferiți de greci în multe privințe, romanii s-au raportat de-a lungul timpului la tot ce îi înconjura pornind de la rezultate practice. „Au avut întotdeauna disprețul ostașului sau al omului de afaceri față de oamenii de idei. A fost observat adesea că, în lumea latină, filosofia se întoarce de la speculațiile metafizice pentru a se concentra asupra moralei”.[10]

În religia romanilor, riturile erau publice și private. În timp ce cultul familiei era centrat pe cinstirea zeiței *Vesta*, religia romană de stat s-a dezvoltat paralel cu acesta. Ea purta numele de *sacra publica*, în timp ce religia familiei se numea *sacra privata*, împreună formând *sacra*. Scopul cultului public (*sacra publica*) era să asigure sau să restaureze bunăvoința și ajutorul zeilor, indispensabile pentru bunăstarea statului. Ritualurile anuale puteau fi observate și săvârșite în cadrul cultul public. Sărbătorile erau fixe și mobile, fiind organizate în jurul unor momente particulare. Zilele calendaristice se împărțeau în zile profane (*dies profesti*) și zile închinate zeilor (*dies festi* sau *feriae*).[11]

Sacerdoții nu erau necesari cultului privat în perioada de început a Republicii. În acest sens, rugăciunea și sacrificiile de animale sau de produse alimentare nu aveau nevoie de un specialist în afara lui *pater familias* (capul familiei). Persoanele specializate în săvârșirea cultului au apărut spre finalul Republicii, în funcție de riturile pe care trebuiau să le săvârșească. În perioada Imperiului, ritualurile publice și private s-au diversificat, completându-se cu sensuri noi. Pietatea față de zei nu era prezentă doar în riturile publice, ci și în manifestările particulare. Astfel se săvârșeau rugăciuni particulare pentru a-i determina pe zei să primească jertfele aduse cu prilejul diferitelor momente din viețile oamenilor.[12] Cea mai cunoscută serie de rituri se găsește în tratatul lui Marcus Porcius Cato (234-149 î.Hr.), cu referire la agricultură. Riturile lui Cato sunt în număr de șapte, după o anumită ordine: împrejurarea în care este săvârșit ritul, materialul folo-

---

[10] Franz Cumont, *Religiile orientale în păgânismul roman*, Traducere din limba franceză: George Scrima, Ed. Herald, București, 2008, p. 44.

[11] Robert Schilling (1987), Jörg Rüpke (2005), „Roman Religion: The Early Period”, în: *Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, Second Edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Macmillan Reference, Thomson Gale, 2005, p. 7906.

[12] Arnaldo Momigliano (1987), Simon Price (2005), „Roman Religion: The Imperial Period”, în: *Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, Second Edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Macmillan Reference, Thomson Gale, 2005, p. 7912.

sit, persoanele care trebuie să îndeplinească acțiunea și beneficiarul ritului și al rugăciunii.[13]

Cu trecerea timpului, cultul în religia romanilor putea fi împlinit atât de preoții ce aparțineau unui anumit sacerdoțiu, cât şi de alte persoane. „Două personaje au relații privilegiate cu zeii. Primul este *sacerdos*, aflat în slujba zeilor, dedicat cultului lor, însărcinat cu îndeplinirea actelor rituale. *Sacerdos* pune în lumină *sacra*: el aşează bazele rugăciunii şi ale sacrificiului (...). Al doilea personaj care are o relație privilegiată cu zeii este *imperator*".[14] În perioadele mai îndepărtate exista la romani un conducător cu funcții sacerdotale, pentru ca mai târziu să apară *rex sacrorum* ce avea ca soție pe *regina sacrorum*. Persoanele ce făceau parte din sacerdoțiu erau grupate în *colegii* şi *corporații*: *colegiul pontifilor* (*pontifices*, întemeiat de regele Numa Pompilius; pontifii întocmeau calendarul și toate riturile, consacrau edificii, stabileau formulele de rugăciune și invocații, conduceau celelalte confrerii religioase); *flaminii* (*flamines*, erau consacrați anumitor zei și se ocupau cu aducerea jertfelor pentru aceștia); *vestalele* (fecioare consacrate templului zeiței *Vesta*); *fețialii* (*fetiales*, păzitorii dreptului); *epulonii* (organizau ceremoniile religioase publice, banchetele sacre și jocurile publice); *augurii* (*augures*, prezicătorii); *haruspicii* (*haruspices*, preziceau cercetând măruntaiele animalelor jertfite); *quindecemviri sacris faciundis* (săvârşitorii sacrificiilor și interpretatorii cărților sibiline). Din rândul corporațiilor făceau parte membrii aleşi din familiile aristocrate, cele mai importante fiind corporațiile *saleinilor* (pentru zeul *Marte*; erau *palatini* și *collini* și se ocupau de jocurile și cântecele din timpul sărbătorilor religioase), *lupercilor* (pentru zeul *Faunus*, *Lupercus*) şi *frații arvalilor* (*fratres arvales*, consacrați zeiței *Dea Dia* în cinstea căreia organizau ceremonii agrare însoțite de rugăciuni și cântece religioase).

Baza ritualului roman consta în aducerea de sacrificii și în invocarea zeilor prin rugăciuni. Aceste două moduri de viață erau în strânsă legătură, având loc la momente speciale din viața publică sau din cea

---

[13] Hubert Cancik, „Religia romană", în: Giovanni Filoramo (coordonator), *Istoria religiilor*. *I. Religiile antice*, Traducere de Smaranda Scriitoru și Corneliu Dumitru, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 368.

[14] Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 140.

privată. Ca prelungire a ritualului, ele purtau numele de *lustratio*, reprezentând formele caracteristice ale religiei romane.[15]

Sacrificiile ocupau un loc important în cultul roman, fiind respectate cu atenție atât de sacerdoți, cât și de întregul popor. Sacrificiile erau de mai multe feluri: de cerere (*hostiae postulationes*), de expiere (*hostiae piaculares*), de consultare a sfatului zeilor (*hostiae consultativae*). Sacrificiile erau sângeroase și nesângeroase. Se aduceau ofrande din cele dintâi roade de cereale şi fructe. Sacrificiile de animale erau compuse din patru părți, fiecare având mai multe componente. De asemenea, ofranda animalului presupunea trei momente: *immolare*, *caedere* și *exta porricere*. Au existat şi sacrificii omeneşti, aşa cum s-a întâmplat după lupta de la Cannae (216 î.Hr.), când au fost sacrificați patru oameni, îngropați de vii în forul Boarium. În cele din urmă, Senatul a hotărât încetarea sacrificiilor omeneşti în anul 97 î.Hr.

Pentru a-și atinge eficacitatea, sacrificiile și jertfele erau însoțite de rugăciuni. Existau și forme de rugăciune ce nu depindeau de alte acte de cult. Era important ca cei ce rosteau rugăciunile să cunoască bine formulele pentru ca rugăciunea să fie corectă și eficientă, deoarece se credea că divinitățile ascultă cuvintele dacă nu erau rostite corect. De aici s-a dezvoltat partea de cult în care se foloseau diferite numiri pentru zeii cărora li se ridicau rugăciuni. La rugăciunile publice participa comunitatea în numele căreia un sacerdot rostea cuvintele cu voce tare. Dacă se strecura vreo greșeală în rostirea rugăciunilor, acțiunile trebuiau repetate, pentru ca în situații de excepție să se reia întregul proces din cauza unei singure greșeli. Rugăciunile personale erau alese pentru scopuri și ocazii specifice anumitor nevoi din viața de zi cu zi.

În aceste condiții, se considera că cea mai importantă parte a cultului roman, rugăciune (*precatio*), avea putere magică. În timpul rugăciunii trebuiau respectate anumite reguli: era rostită fără întrerupere şi fără greşeală, în picioare, cu capul acoperit de marginea togii, pentru a nu profana ritul. Atunci când cineva rostea rugăciunea cu voce tare, participanții o repetau. „Luată în sine, rugăciunea romană era una formalistă, seacă, lipsită de trăire autentică, mizându-se pe efec-

---

[15] W. Warde Fowler, „Roman Religion", în: *Encyclopaedia of Religion and Etichs*, Volume X, Edited by James Hastings, T&T Clark, Edinburgh, 1918, p. 827.

tul magic automat".[16] Divinitatea era salutată prin ducerea mâinii la gură (*adoratio*). Exista şi o formă specială și solemnă de rugăciune (*supplicatio*), cerută de Senat cu anumite ocazii. La această rugăciune, ce dura mai multe zile, participa întregul popor. Romanii intrau cu ramuri de lauri în templu și aduceau ofrande de vin şi tămâie, în timp ce matroanele făceau diferite rugăciuni în jurul altarelor pentru a atrage bunăvoința divinităților.

Locurile de rugăciune ale romanilor se găseau în diverse regiuni: în păduri, peşteri, grote sacre sau în alte locuri din natură, toate reprezentând spațiul sacru (*fanum*, *delubrum*, *templum*). Templele mici în care se rosteau rugăciuni purtau numele de *aedicula*, în timp ce locurile sacre din natură se numeau *lucus*. Cu timpul s-au construit temple din ce în ce mai impunătoare. Dacă templele etrusce aveau formă pătrată, cele construite sub influență grecească erau dreptunghiulare. Templele romane erau închinate triadei capitoline *Jupiter*, *Juno*, *Minerva*, model preluat de la etrusci. Cele mai cunoscute temple erau al lui *Marte*, pe câmpul zeului, şi al lui *Hercule*, la poalele Palatinului.

Alături de rugăciuni, romanii făceau făgăduințe zeilor (*votum*), respectarea acestora presupunând diferite gesturi între care se numărau aducerea de jertfe și actele de pietate. Votul public se depunea de magistratul însoțit de *pontifices*. În aceste situații, li se promiteau zeilor diferite lucruri: animale, construirea de temple, prade de război, practicarea unor jocuri. *Votum* se scria pe o tăbliță şi se depunea pe genunchii divinității căreia i se făcea făgăduința. Votul public cel mai important era *ver sacrum* (primăvara sfântă), atunci când se aduceau zeilor fructe de primăvară, animale şi oameni născuți în acest anotimp. *Devotio* era votul suprem, reprezentând consacrarea vieții din partea celui ce îl aducea, ajungându-se până la jertfa de sine. În aceste condiții, votul reprezenta „cel mai bun mijloc pentru a putea fi câștigate bunăvoința și ajutorul zeilor".[17]

Către începutul erei creștine s-a răspândit în Imperiul roman o nouă mișcare religioasă ce avea în centru cultele orientale. Astfel au ijuns la Roma zeii popoarelor din Levant: Cybele și Attis din Frigia, Isis și Serapis din Alexandria, Baal din Siria și Mithra din Persia. În

[16] Nicolae Achimescu, *Istoria* şi *filosofia religiei la popoarele antice*, Ediția a II-a, Ed. Tehnopress, Iași, 2008, p. 350.
[17] Nicolae Achimescu, *Istoria* şi *filosofia religiei la popoarele antice*, p. 350.

aceste curente religioase orientale se regăseau elemente din astrologie. Cultele orientale la Roma au influențat decisiv religia romană. În anul 274, împăratul Aurelian, care s-a proclamat *dominus et deus* (domn și dumnezeu), a creat cultul lui *Sol Invictus* (Soarele Neînvins). Ridicat apoi la cel mai înalt rang, acesta a devenit protectorul oficial al suveranilor și al Imperiului. Era adorat într-un templu special, iar pontifii care slujeau aici au fost ridicați la nivelul vechilor pontifi din Roma. Era celebrat la fiecare patru ani prin jocuri. Aurelian preluase acest model din Siria, acolo unde o învinsese pe regina Zenobia. Împăratul a așezat în noul sanctuar imaginile lui Bel și Helios pe care le descoperise în Palmyra. „În stabilirea acestui nou cult de stat, Aurelian proclamase în fapt detronarea vechii idolatrii romane și ascensiunea cultului semitic al Soarelui".[18]

Civilizațiile orientale erau civilizații sacerdotale, savanții fiind și clerici. Alături de discuțiile despre zei și de rugăciunile care li se înălțau cu diferite ocazii, în templele din perioada de final a religiei romane se studia matematica, astronomia, medicina, filologia sau istoria. Cultul zeilor Romei era o datorie civilă, în timp ce cultul zeilor străini era expresia unei credințe personale. Aceasta nu însemna numai o adorație tradițională sau administrativă, ci presupunea și implicarea gândurilor și sentimentelor practicanților. Devoțiunea era în general asociată intereselor pământești, în timp ce misterele orientale erau mai puțin legate de viața socială. „Ele dau, printr-o iluminare bruscă, intuiția unei vieți spirituale a cărei intensitate face să pară fade și de disprețuit toate plăcerile materiale. Este acel apel vibrant către o existență supranaturală, în această lume și în cealaltă, care face irezistibilă propaganda preoților lor".[19]

La finalul Republicii și la începutul Imperiului, cultul împăratului a luat un mare avânt, depășind cultele vechi. Acesta a fost preluat din Egipt, sub forma unui cult dinastic instituțional, odată cu Ptolemeu al IV-lea Philopator. Primul conducător roman la care se găsesc urme ale cultului împăratului a fost Antonius, care s-a identificat cu Dionysos-Osiris, alături de Cleopatra, identificată cu Afrodita-Isis. A urmat apoteoza lui Cezar după moarte, pentru ca dezvoltarea

---

[18] Franz Cumont, *Astrologie și religie la greci și romani*, Traducere din limba engleză de Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2018, p. 85.

[19] Franz Cumont, *Religiile orientale în păgânismul roman*, p. 54.

maximă să fie atinsă în timpul lui Augustus. Zeificarea împăraților romani a fost printre ultimele manifestări ale religiei romanilor. În cult, împărații au fost ridicați mai presus de zeii romani, ajungând să fie divinizați și să li se aducă rugăciuni încă din timpul vieții. Octavian Augustus a interzis cetățenilor romani să participe la cultul închinat lui, în condițiile în care în Asia Mică i s-au construit temple, iar în Spania i s-au ridicat altare. Însă după moarte el a fost divinizat. La Roma a luat naștere un colegiu special de *sodales augustales* ce avea grijă de cultul împăratului. „Cultul împăraților avea să sfârșească în forme extrem de mitologizate și ridiculizate, sub semnul acelui zeu sub care Octavian Augustus își începuse domnia. Desigur, diferența sensibilă dintre «geniul» împăratului în viață și însăși persoana sa divinizată n-a fost niciodată accesibilă maselor largi ale poporului”.[20]

III. Principii juridice în Dreptul Roman

Între ştiințele juridice şi teologie există o serie de pârghii uneori conceptuale, alteori principiale, în cele din urmă existențiale care se constituie în elemente de dialog şi convergență interdisciplinară. Necesitatea lor străbate mai ales în contextul dezbaterilor apologetice, aducând un plus-valoare lucrării mărturisitoare a Bisericii.

Principiul juridic de „*bona fides*” se numără printre cele mai vechi elaborări conceptuale ale Dreptul Roman, în contextul mai larg al lui „*ius gentium*”, „*ca drept al tuturor oamenilor, caracterizat printr-o profundă vocație universalistă, până la finele evoluției sale*” .[21] Mai lămurit, *bona fides* sau *buna credință* a fost definit de Dreptul Roman ca „principiu normativ în anumite contracte dintre cetățenii romani şi peregrini”.[22] În acest sens, interacțiunea civilă dintre subiecții de drept era socotită în conformitate cu „intenția pe care aceştia au avut-o când au încheiat acele acte, denumită şi voința internă sau voința reală a părților”.[23] În spiritul solid pe care le-a imprimat jurisprudenței romane, acest prin-

[20] Nicolae Achimescu, *Istoria* şi *filosofia religiei la popoarele antice*, p. 361.
[21] Cicero, *De off.* III, 17, 69; Gaius I, 1.
[22] Riccardo Cardilli, *„Bona Fides” tra storia e sistema*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2004, p. 3.
[23] Emil Molcuț, *Drept Privat Roman. Terminologie juridică romană*, Ed. UJ, Bucureşti, 2011, p. 389.

cipiu a contribuit esențial la constituirea celei mai cunoscute definiții a dreptului, oferită posterității de marele Cicero: *„ius est ars boni et aequi”* („dreptul este arta binelui şi a echității”). Mai târziu, *bona fides* a avut de asemenea un rol semnificativ în „evoluția pozitivă a procesului de codificare din America Latină”.[24]

III.1. Bona fides – principiu al dreptului roman

Animați de importanța *binelui social* în interacțiunile contractuale civile, romanii au afirmat dintru început valoarea interpersonală a principiului de *bona fides*, promovându-l ca reciprocitate imperativă a raportării corecte la celălalt. În sensul unui adagio lămuritor pentru deirecția juridică avem în acest sens sintagma lui Cicero: *„Ut inter bonos bene agiter oportet et sine fraudatione”* – „că printre cei buni trebuie să ne purtăm bine şi fără de înşelăciune”. Cu alte cuvinte, față de cei care sunt de bună intenție (oamenii buni) este imperativ necesar să fim cu *„bună credință”* şi „fără înşelăciune”. Interpretarea juridică actuală afirmă că expresia lui Cicero ar fi mai degrabă o evidentă prevenire a „dolului”, cuprinzând în antiteză principiile opuse acestuia, printre care în mod evident şi „bona fides”. Mai mult, „faimoasa definiție a lui Scevola arată că adaosul *„ut inter bonus ...”* (ex. fide bona) impune judecătorului (oficium iudicis) să devieze consecințele acelui adaos”. Se impune totodată ca „judecătorul să împlinească o lucrare de interpretare (neavând nici cadrul normativ şi nici contextul de a apela la etică) a cuvintelor din această formulă”.[25]

III.2. Fiducia – încredințare şi promisiune împlinită

Concordant acestor detalii generale, afirmația lui Cicero stă la baza unul alt principiu de drept roman, apropiat lui „bona fides”, anume *„fiducia”* – încrederea. Încrederea se baza în dreptul roman pe „promisiune” şi pe încredințarea că lucrurile vor fi împlinite până la capăt, în funcție de valoarea şi buna credință a cuvântului dat (*fides).* În varianta ei aplicată, *fiducia* romană „se forma prin transmiterea unui lucru cu titlul de proprietate, prin *mancipatio* sau *in iure cesio*, însoțită de o conversație prin care dobânditorul promitea să retrans-

[24] Riccardo Cardilli, *„Bona Fides” tra storia e sistema*, p. 3.

[25] Antonio Carcaterra, *Intorno ai bonae fidei iudicia*, Ed. Jovene, Napoli, 1964, p. 35.

mită proprietatea asupra lucrului în momentul executării obligației, la termenul stabilit sau la cerere". Mai departe, în sensul de „garanție reală", *fiducia* „se forma prin transmiterea unui lucru cu titlu de proprietate, de către debitor creditorului său ... printr-o convenție prin care creditorul promitea să retransmită proprietatea asupra lucrului, dacă debitorul îşi va plăti datoria la scadență".[26]

III.3. „Traducerea" biblică a principiilor juridice romane

Corespondența teologică a celor două principii juridice, afirmate inițial de dreptul roman, o regăsim în consistența proniatoare a făgăduințelor dumnezeieşti. Distingem aşadar o raportare divino-umană a făgăduinței, având ca izvor şi garanție persoana lui Dumnezeu, după cum mărturiseşte Psalmistul: *„El pururea şi-aduce aminte ... de făgăduința dată pentru o mie de neamuri"* (Ps. 104, 8). Raportându-se la dreptul de proprietate, tradus de dreptul roman prin *mancipațiune* sau *in iure cesio*, Sfânta Scriptură arată că făgăduința lui Dumnezeu devine moştenire, dacă este împlinită cu *bună credință*: *„Că Domnul iubeşte judecata şi nu va părăsi pe cei cuvioşi ai Săi; în veac vor fi păziți. Iar cei fără de lege vor fi izgoniți şi seminția necredincioşilor va fi stârpită. Iar drepții vor moşteni pământul şi vor locui în veacul veacului pe el"* (Ps. 36, 28-29).

Sfântul Apostol Pavel, care cunoştea foarte bine dreptul roman, face o comparație foarte interesantă între vocația testamentară întărită prin fiducie inter-personam şi vocația prin excelență divină a testamentului dumnezeiesc: *„Fraților, ca un om grăiesc; că şi testamentul întărit al unui om nimeni nu-l strică, sau îi mai adaugă ceva. Făgăduințele au fost rostite lui Avraam şi urmaşului său. Nu zice: «şi urmaşilor", - ca de mai mulți, - ci ca de unul singur: „şi Urmaşului tău», Care este Hristos. Aceasta zic dar: Un testament întărit dinainte de Dumnezeu în Hristos nu desființează Legea, care a venit după patru sute treizeci de ani, ca să desființeze făgăduința"* (Gal. 3, 14-17). Sfântul Apostol Pavel transpune aici în sens biblic termenul juridic de „testament" , îndreptându-l spre tradiționala conştiință iudaică a „legământului" încheiat cu Yahve. Mergând pe această idee, Apostolul arată că, în virtutea bunei credințe, testamentul moştenirii dumnezeieşti s-a confirmat în virtutea actului Întrupării. În consecință, dacă „legea romană permitea testa-

[26] Emil Molcuț, *Drept privat roman ...*, p. 460.

mentelor să stipuleze ca proprietatea să fie lăsată moştenire unei persoane şi apoi alteia, după moartea celei dintâi ... atunci aşa se explică modul în care argumentul Apostolului trece pentru galateni, la nivel de principiu, de la Hristos ca moştenitor, la toţi cei care sunt în Hristos".

Astfel, prin invocarea principiului din Gal. 3, 15, Sfântul Apostol Pavel demonstrează juridic că *„Dumnezeu nu ar fi instituit o lege care să anuleze promisiunea Sa anterioară, ce avea la bază credinţa"*.[27]

IV. Consistenţa apologetică a „rugăciunii dovedite" în Biserica Primară

Odată cu ieşirea la propovăduire, Sfinţii Apostoli au dat piept cu o lume cosmopolită în toate manifestările ei. Contextul iudaic, în mare pătruns de legalismul vechi testamentar, se regăsea într-o atare formă compatibil ecoului evanghelic. Această predispoziţie revelaţionară era însă cu totul străină lumii păgâne, încorsetată încă de pluralismul cutumelor politeiste.

Valoarea autentică a mesajului creştin se cuprinde în efortul conjugat al lucrării apologetice, mărturisitoare şi martirice în Biserică Primară. Această stare de proferare a credinţei în afară a fost afirmată de Însuşi Mântuitorul Hristos, prin poveţele date preparativ ucenicilor Săi: *„La dregători şi la regi veşi fi duşi pentru Mine, spre mărturie lor şi păgânilor. Iar când că vor da pe voi în mâna lor, nu vă îngrijiţi cum sau ce veşi vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiţi; fiindcă nu voi sunteţi care vorbiţi, ci Duhul Tatălui vostru este Cel Care grăieşte întru voi"* (Mt. 10, 18-20).

În strânsă legătură şi interdependenţă reciprocă, apologetica şi martirajul definesc o autentică stare de fapt în istoria creştinismului primelor veacuri. Valoarea apologetică a cuvintelor de mărturisire desprinse de pe buzele mucenicilor în ultimele clipe ale vieţii pământeşti, precum şi atitudinea lor demnă înaintea morţii, constituie la modul cel mai autentic testamentul practic al unei teologii confirmate prin „botezul sângelui". Mai mult, aproape ca în oglindă, *„teologia cea sublimă a martiriului există în învăţătura despre Hristos Întâiul-Mucenic şi în textele insuflate de Dumnezeu ale Proorocilor şi ale Apostolirlor. Teologia*

[27] Craig S. Keener, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, Ed. Casa Cărţii, Oradea, 2020, p. 640.

hristică a martiriului rămâne veşnic ca fundament şi izvor de inspirație al oricărei teologii a martiriului. Dar şi răspunsurile minunate ale mucenicilor filosofi în fața judecătorilor şi a călăilor lor, păstrate în Martirologii, constituie o sursă neprețuită şi o minunată prezentare a martiriului, pe care a descoperit-o Însuşi Duhul Sfânt celor ce s-au făcut părtați preacuratelor Pătimiri ale Domnului".[28]

Pionierul consonanței dintre apologetică şi mucenicie a fost cu certitudine Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful. Autor a două apologii consacrate, traduse în limba română, acest Sfânt Părinte constituie imaginea etalon a primului mare apologet creştin. Filosof după formarea sa laică, însumânt numeroase căutări metafizice, el Îl descoperă pe Hristos şi începe un periplu ireversibil pentru a câştiga „adevărata filosofie". Apologiile sale, laolaltă cu şi mai celebrul „Dialog cu iudeul Trifon" oferă astăzi o imagine de ansamblu asupra complexelor interferențe de cult şi cultură dintre creştinismul şi păgânismul primelor veacuri. Pentru el, martiriul devenise cu adevărat încununarea unei adevărate lucrări valorificare argumentativă şi logică a vieții împreună cu Hristos. Prin intermediul ultimei sale mărturisiri, consacrate de cele mai multe ori în chip sângeros în arenă, mucenicul trece deodată cu sufletul în părtăşia vieții veşnice. „*Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, dar sufletul nu pot să-l ucidă, ci mai degrabă temeți-vă de acela care ca şi sufletul şi trupul să le piardă în gheenă*" (Mt. 10, 28). În contrapondere, lepădarea de Hristos şi slujirea la altarele păgânilor, au fost socotite de Sfântul Iustin ca „o cădere tragică în nelegiuire". El însuşi refuzând să slujească la idoli, le răspunde prigonitorilor săi: „*Oricine gândeşte cu înțelepciune, nu cade de la credință în nelegiuire*" (Apologia I, 5). Şi în altă parte, el spune: „*Avem făgăduința că, fiind chinuiți pentru Domnul nostru Iisus Hristos, vom fi mântuiți. Căci această suferință va fi pentru noi mântuire şi îndrăzneală la înfricoşatul scaun de judecată a Domnului şi Mântuitorului nostru*".[29] Prin urmare, având o asemenea anvergură duhovnicească, Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful îşi încununează lucrarea cu trei nestemate teologice: apologia, mărturisirea şi mucenicia. „*Personalitatea sfântă a apologetului,*

[28] Arhim. Spiridon Bilalis, *Martirii Ortodoxiei (**teologia martirtiriului**)*, traducere din limba neogreacă de pr. dr. Ciprian-Ioan Stanciu, Ed. Christiana, Bucureşti, 2016, p. 11.
[29] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, „Apologia I", 5, în PSB 2: *Apologeți de limbă greacă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980.

mărturisitorului şi mucenicului Iustin a inspirat şi inspiră pe mulţi creştini, care păşesc pe calea cea îngustă care duce, prin arena martirică, la cămările Dumnezeieşti ale cerului".[30]

V. Concluzii

Tensiunea interacţiunii dintre Evanghelie şi lumea păgână s-ar putea defini în primul rând prin „disputa" dintre *raţiune şi credinţă*. De aceea, începând cu Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, apologeţii încep să argumenteze existenţa unei convergenţe între cele două, care definiea relaţia omului cu Dumnezeu într-o notă nici pe departe iraţională, ci mai degrabă non-raţională. Au existat astfel câteva elemente de recunoaştere a acestei căi „*non-raţionale de cunoaştere*" a raportare a omului la Creatorul său, după cum urmează: 1. legătura dintre raţiune şi credinţă se bazează pe autoritatea divină, „care nu poate fi nicidecum înşelată, spre deosebire de autoritatea unamă"; 2. legătura dintre raţiune şi credinţă nu se poate susţine prin acceptul tacit sau prin naivitate, „omul fiind astfel îndepărtat de cult"; 3. raţiunea se întovărăşeşte cu nădejdea, „însă nu în lucruri omeneşti"; 4. raţiunea este o reflecţie a lui *agape,* însă nicidecum a lui „eros – ca pasiune egoistă"; 5. raţiunea se întovărăşeşte cu imaginea, simbolul sau mitul, „care de asemenea descoperă adevărul, însă nu cu reprezentări inimaginabile, cu fantezii esoterice sau cu pseudomisticismul".[31]

Sfântului Iustin Martirul şi Filosoful reuşeşte să cuprindă această „organigramă duhovnicească" în încercările sale apologetice de a lămuri întâlnirea dintre creştinism şi păgânism. În lumina raţiunii duhovniceşti, marele apologet al Bisericii Primare arată cu Dumnezeu este Vistiernicul cel bogat al tuturor darurilor. Cu această autoritate, plină de conţinut", se evidenţiază în mod logic faptul că „existenţa noastră iniţială nu a depuns de noi". De aceea, controversatul raport dintre raţiune şi credinţă se confirmă, în viziunea apologetică a sfântului, prin autoritatea actului dumnezeiesc. În acest sens, Dumnezeu este Cel care „*ne convinge şi ne aduce la credinţa de a alege să urmăm cele plăcute Lui, prin puterile raţionale pe care ni le-a dăruit. Şi credem că este*

---

[30] Arhim. Spiridon Bilalis, *Martirii Ortodoxiei ...*, p. 270.

[31] Peter Kreeft & Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics. Hundreds of Answers to Crucial Questions*, IVP Academic, 1994, p. 17.

în interesul tuturor oamenilor de a nu fi impiedicați să afle acestea, ba, ceva mai mult, de a fi îndemnați către acestea. Căci ceea ce legile omeneşti nu au fost în stare să facă, Cuvântul, dumenezeiesc fiind, le-ar fi făcut, dacă deminii cei răi nu ar fi răspândit multe acuzații mincionase şi atee, luând ca aliat pofta cea rea şi de natură dferită față de toate, care se găseşte în fiecare; lucruri care, nici unul, nu ne caracterizează pe noi".[32]

O altă formă a raportului dintre rațiune şi credință se conturează în perspectiva nădejdii în rugăciune. Exprimându-se în acelaşi ton apologetic, Sfântul Iustin găseşte cele mai lămuritoare argumente pentru a arăta că practica cultică a rugăciunii creştine depăşeşte cu mult tradiția jertelor sângeroase, a libațiunilor şi tămâierilor din cultul şi practica păgână. *„Noi Îl lăudăm, pe cât ne stă în putință, cu cuvinte de rugăciune şi de mulțumită, pentru toate cele ce ni se oferă, primind învățătura că singura cinstire vrednică de El este aceea, ca cele ce ne-au fost date de el spre hrană, să nu le consumăm prin foc, ci să ni le oferim nouă şi celor ce au trebuință de ele, fiindu-I recunoscător prin adresarea de omagii şi prin înălțarea de imne, pentru viața pe care ne-a dat-o, pentru toate posibilitățile de a ne păstra sănătatea şi deopotrivă, pentru calitățile lucrurilor şi schimbarea anotimpurilor, ca şi pentru a putea, prin cererile pe care I le adresăm, datorită credinței pe care o avem în El, să ajungem la nemurire*" (Apologia I, 13).

[32] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia I*, 10.

Christian Maximalism in Hymn 27 of St. Simeon the New Theologian

Fr. Lect. Ph.D. Paul SILADI
Fr. Associate Professor Ph.D Grigore Dinu MOȘ
Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca

The tectonic movements of history and thought produce unexpected effects in the visible realm. For years Western society in general (European and American in particular) has been described as moving into a post-Christian[1] stage of its development. At the same time, there is a tendency to rediscover monastic spirituality and, above all, to find ways in which it can be lived to the full in the world. Perhaps an important point in this journey is the Russian theologian Alexander Bukharev, who in 1880 left monasticism to live holily in the world. As Elisabeth Behr-Sigel suggests in her monograph on Bukharev[2] , it is possible that this was the model for Dostoevsky's Alyosha Karamazov, who also went out into the world, sent by Abbot Zosima, in order to fulfil a similar ideal. In the twentieth century, in

[1] From the vast bibliography devoted to the subject, it is sufficient in this context to refer to two works published after 2000, which come from different backgrounds and spiritualities, but share the same finding: Craig A. Carter, *Rethinking Christ and Culture. A Post-Christendom Perspective*, Brazos Press, Grand Rapids Mich., 2006; Rod Dreher, *The Benedict Option: a Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, 2017.

[2] Élisabeth Behr-Sigel, *Alexandre Boukharev : un théologien de l'Eglise orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne : introduction et lettres à Valérien et Alexandre Lavrski*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 88–89.

the Orthodox sphere, an important contribution was made by Paul Evdokimov (incidentally a great reader of Dostoevsky[3]), who in his work "Ages of Spiritual Life" writes extensively about "interiorised monasticism"[4] . Recently the number of publications devoted to this subject has increased significantly[5] .

The thought that there is a universal force of the Christian message, in which no artificial distinctions are made between monks and Christians living in the world, is found in many of the great ascetic and hesychastic fathers, among whom the great Byzantine mystic, St. Simeon the New Theologian, occupies a special place. He considered that there are no small and great sins, this distinction being a misleading one:

> "Do not deceive yourselves, brethren, and let no sin seem small to you and be despised by you, as if it did not do such great injury to our souls. For thankful servants know no distinction between a small sin and a great sin, but, even if they fall only by sight or thought, they reckon that they have fallen from the love of God, which I am convinced is also true. For he who thinks a small thing outside the will of God, and does not repent immediately, casting away the attack of thought, but receives and holds this thought, it is counted as sin, even if he does not know that it is an evil thing"[6] .

Because there are no great and small sins, but all place you outside the love of God, repentance is a universal necessity, before which shaky divisions fall, such as those that place monks on one side and lay people on the other:

> "It is therefore possible, brethren, that all and not only monks should repent, weep and pray to God always and unceasingly, and by such works acquire all other virtues"[7] .

---

[3] Paul Evdokimov, *Gogol et Dostoïevsky ou La descente aux enfers*, Desclée de Brouwer, Paris, 1961.

[4] Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trans. Ion Buga, Christiana, Bucureşti, 1993, pp. 112–132.

[5] Greg Peters, *The Monkhood of all Believers: the Monastic Foundation of Christian Spirituality*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2018; Richard Carter, *The City is my Monastery: a Contemporary Rule of Life*, Paraclete Press, Brewster, Massachusetts, 2020; Rowan Williams, *The Way of St Benedict*, Bloomsbury Continuum, London, 2020.

[6] *Catechesis* 3, în Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, trans. Ică jr. Ioan, Deisis, Sibiu, 1999, p. 48.

[7] *Catechesis* 5, în Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, p. 77.

This is not a passing thought in the work of St. Simeon the New Theologian, but is found in many contexts, including in the hymns [8] which form an important part of his work. Among these, a special place is occupied by Word 27, entitled "What sort of person a monk must be; what is his practice, progress, and ascent". Here St. Simeon addresses the monks directly and here we find expressed (certainly not exclusively) his ultimate vision of Christian living. It is precisely here that there is the suggestion that such a high destiny is not only for monks, but is a universal one, to which Christians throughout the world are called. Speaking to solitary monks about the abyss of divine love, St. Simeon suggests that those in the world are not excluded, at least from certain perspectives, from this path either.

The Hymns of St. Simeon the New Theologian in the Romanian Theological Culture

The poetic works of St. Simeon the New Theologian have so far had four translations into Romanian. The first in chronological order is a translation made by Isaac Dascălul, between 1802-1803, but which remained in manuscript, in the library of the Neamt Monastery, being published only in 2008[9]. Dumitru Stăniloae's translation, published in a volume together with a series of studies on dogmatic theology, by the Mitropolia Olteniei Publishing House[10]. This version was republished in the series of the complete works of Father Stăniloae[11]. Archdeacon Ioan I. Ică jr. carried out in the late 1990s and early 2000s an extensive project of translation into Romanian of the works of St. Simeon the New Theologian, including the hymns[12] .

---

[8] A very clear monograph that provides valuable information about the context and content of the hymns is: Ana Maria Răducan, *Semnificații ale termenului eros la Sfântul Simeon Noul Teolog*, Centrul de Studii Transilvane al Academiei Române, Cluj-Napoca, 2015.

[9] Simeon Noul Teolog, *Ale Dumnezeeștilor cântări iubirile*, trad. Isaac Dascălul, Predania, București, 2008.

[10] Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pp. 329–705.

[11] Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, București, 2017.

[12] Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, trans. Ică jr. Ioan, Deisis, Sibiu, 1998; Simeon Noul Teolog, *Cateheze*; Simeon Noul Teolog, *Imne, epistole și*

However, the translation of Maxim the monk is the one that tries to reproduce the poetic atmosphere of these hymns most accurately. Or, in the words of the explanatory note at the beginning of the edition, it

> "does not aim to provide the reader with a scholarly, erudite edition of the famous Simeonic *Hymns*, but, above all, to highlight their poetic beauty through a translation into rhymed verse, which [...] render much more 'accurately' the ineffable spiritual experiences of the great Byzantine Father who lived between 949-1022"[13] .

I would be delighted to cite in this study the translation by monk Maxim, but the verse structure, when rendered into English, would lose its beauty and accuracy. Therefore, I will continue to use the translation published by St. Vladimir's Press in the Popular Patristic series.[14]

Hymn 27

Hymn 27 is addressed to the monks, that is, to those who choose a solitary life for God. Structurally, it consists of two parts. At the beginning the monastic ideal is described, the monk does not live alone, but with Christ, the only way to overcome the radical solitude of all people, even those who live in the midst of large communities. He who lives with God, even in solitude, lives in Paradise. The second part of the speech is a passionate exhortation to seek this ideal, which can be attained through prayer.[15] Father Stăniloae describes the central idea of this hymn very well: "The monk is not alone, but with Christ. On the contrary, any man who is without Christ is alone, even if he is in the midst of a crowd. No one penetrates his ego enclosed within the walls of solitude. In no relationship does man enter into true communi-

---

capitole. Scrieri III, trans. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001; Simeon Noul Teolog, *Viața și epoca. Scrieri IV*, trans. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2006.

[13] Note on translation in Simeon Noul Teolog, *Ale dumnezeieștilor cântări iubirile*, trans. Monahul Maxim, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2018, p. 5.

[14] Saint Symeon The New Theologian, *Divine eros: hymns of St. Symeon, the New Theologian* (St. Vladimir's Seminary Press „popular patristics" series no. 40), trad. Daniel K. Griggs, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y, 2010.

[15] See note 1, în Symeon Le Nouveau Théologien, *Hymnes II* (Sources chrétiennes 174), Cerf, Paris, 1971, pp. 278–279.

cation except in relationship with Christ. Christ is most intimate to us, He alone fulfils us, He comes into our intimacy, He fills us with life."[16]

St. Simeon urges the monk to make his soul a home for the "King of the Universe" (Hymn 27,2) which can be done by ascetic means:

"by crying your tears, by crying aloud, and by laments,
and by bending your knees, and by a multitude of groans"
(Hymn 27, 3-4)

The first part of the hymn makes the most of the play on words, which is very difficult to translate, between monk and solitary (μονάζων). The monk is the one who has separated himself from the world and lives in isolation, recovering there his inner unity with God. But in this isolation, if he lives together with God, he dwells together with the righteous and the angels. Therefore,

"But when one has Christ dwelling within, (2 Cor 6.16)
how, tell me, can it be said that one is alone?
For both the Father and the Spirit are united to my Christ,
and how is one alone when united to the three as to the one?
One who has been united to God is not alone even if they are solitary, (Jn 8.16)
even if one is settled in the desert, even if one is in a cave."
(Hymn 27, 18-23)

To live with God, to receive Him whole in you, is the sign of being a monk:

"But if one has not found Him, if one does not know Him,
if one has not received the whole incarnate
Logos God, then, alas, one has not become a monk at all.
Hence this one who has been separated from God is alone."
(Hymn 27, 24-27)

Then follows a series of powerful observations about loneliness, which do not seem to be the words of a Byzantine saint, but of a 20th century existentialist writer, when loneliness in its most radical and painful forms was described. People are fundamentally lonely, and their isolation is enhanced by crowds. Somewhere, deep down, there is an insurmountable barrier that keeps everyone out, and this truth is made especially visible by death:

[16] Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, p. 287.

"But each one of us, we are certainly
separated from other human beings,
and we are all orphans living alone,
even if we seem to have union by virtue of our cohabitation,
and by mixing with each other in the gathering of so many.
For we are separated in body and soul,
which even death shows to be true,
death separates each person from relatives and friends,
and makes one forget all whom they now love.
Just like night, and sleep, and practices in life
does death dissolve the union of the many." (Hymn 27, 28-38)

The tragedy of this loneliness, punctuated only by temporary illusions, can be overcome only by the one who transforms his cell into heaven through virtue. He who unites himself with Christ cannot be separated from him by the circumstances of daily life, by death or by any other obstacle. The drama of loneliness recalls the words of the Book of Genesis (2:18), "It is not good for man to be alone". This is man's loneliness without Christ, for with Him man is no longer alone, just as Christ himself is not alone, but is with the Father and the Spirit (cf. In 8:16). [17]

A nuptial image is used to illustrate the soul's connection to Christ. The soul is united to Christ, just as the bride is united to her bridegroom in an indestructible bond. When speaking of this union, Father Stăniloae is keen to point out that within it, the soul is not annihilated, but retains its personal characteristics, it is "a state between unity and distinction"[18] . The way to achieve this unity is repentance:

"Thus are they united to God, those who purify
their souls through repentance in this world,
and they are appointed monks who are apart from others.
Those who take on the mind of Christ, which is also a mouth
(1 Cor 2.16)
and tongue truly without deceit, with which they converse
with the all-powerful Father, with which they always cry:
"O Father, O Absolute Monarch, O Creator of all things!"
(Hymn 27, 57-63)

[17] Note 1, Symeon Le Nouveau Théologien, *Hymnes II*, pp. 280–281.
[18] Note 461, Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, p. 289.

Ascetics, who make their cell heaven,

"and they are a sun,
and the light is in them, the divine and never-setting light
that enlightens every human who comes into the world, (Jn 1.9)
and the light comes from the Holy Spirit. (Mt 1.20)" (Hymn 27, 64-67)

From now on there is no more night in them, but light shines unceasingly.

"And so night is not in them; I cannot tell you how. (Rev 22.5)

For I shiver when I write this for you and tremble when I think about it." (Hymn 27, 68-69)

In other words, this shattering miracle of which the saint speaks cannot be explained, it is simply the subject of contemplation. Instead, one can learn how to live like the monks:

"For truly these are monks and solitaries living alone,
these who are alone with God alone, and in God,
stripped of considerations and all sorts of thoughts,
seeing God alone in their mind without thoughts,
in a mind fixed on the light like an arrow stuck in a wall,
or like a star in heaven, or how I cannot say." (Hymn 27, 76-81)

One feels here the echo of the words of the Avva Alonius, from the *Apophthegmata Patrum*, "If a man does not say in his heart, in the world there is only myself and God, he will not gain peace"[19] . They seek only the one God. In addition, we have a new definition of the monk, which supersedes the others. The monk is not only the one who is alone, who in isolation finds his inner unity and unites with God, but also the one who has one thought and one pursuit: that of God alone.[20] This pursuit is so ardent that it fills their mind, which in this way receives no other thoughts. In this way the mind becomes a receptacle ready for the sight of God. This empty mind, purified of extraneous thoughts, becomes fixed in the light, to the point where breakage becomes impossible. The image used here by St. Simeon is one of rare power and expressiveness: "seeing God alone in their mind without thoughts, in a mind fixed on the light

[19] Alonius 1, Benedicta Ward, *The sayings of the Desert Fathers: the alphabetical collection*, Mowbrays, 1975, p. 35.

[20] Note 1, Symeon Le Nouveau Théologien, *Hymnes II*, p. 284.

like an arrow stuck in a wall, or like a star in heaven, or how I cannot say".

They live on in their earthly dwellings, and even though earthly ties continue to exist, they are already spending the "light of the age to come" with the angelic covenants.

"For even if God rests among the saints,
still the saints live and move in God, (Acts 17.28)
walking in the light as on the ground.
O marvel, like angels and like children of the Most High
shall they be after death, gods united to God,
by adoption they are made like Him Who is God by nature.
(1 Jn 3.2)" (Hymn 27, 90-95)

Those who have become devoid of passion and have been able to free themselves completely from the chains of passions, still have a bond, that of the body, which does not allow complete union with God. This stumbling block is a terrible one:

"they do not contemplate the whole Christ, even if they see the whole,
for they cannot strip off the shackles of the body" (Hymn 27, 104-105)

And the suffering of those who have remained bound only by the body, having gained freedom from all the passions, is greater than that of the impassioned, who are without hope of freedom from the passions.

This is where the second part of the hymn begins, in which the monks are exhorted to seek union with God. St Simeon's impetus is full of ardour and, in this context, he utters some of the most poignant words in patristic literature.

" Do not say: "It is impossible to receive the Holy Spirit."
Do not say: "Without Him it is possible to be saved." (Acts 4.12)
And so do not say that one can possess Him without knowing!
Do not say that God is not seen by humans.
Do not say: "Human beings do not see divine light,"
or that it is impossible in the present times!
This is never impossible, friends,
but it is very possible for those who wish it,
but only for as many as life has provided with purification of the passions,

and has made pure the eye of their intellect." (Hymn 27, 125-134)

These words of St. Simeon form the core of Hymn 27 and could just as well be considered the centre of the teaching of the great Byzantine mystic[21] . St. Simeon contradicts one of the most common reflexes of the comfort of historically sedentarized and secularized Christianity. It is the illusion that there was a golden age of Christianity when mystical experience was easily accessible, but after that age ended, it became impossible to have similar experiences. Perhaps such excuses are the expression of a defence mechanism of the "ancient man" who refuses to yield to ascetic pressures, or it is the justification for failures perpetuated sometimes for generations. And because it is very difficult to take responsibility for failures at both personal and community level, it becomes almost natural to identify the "*saeculum*" as responsible for failures.

It is already commonplace to think that for Byzantine mystics the ultimate mystical experience is the sight of the uncreated Light. St. Simeon the New Theologian considers this encounter not as the final point, but as the premise of a direct encounter with Christ, in which His voice is heard in the heart, in the Holy Spirit. Seeing the uncreated Light is an accessible experience in the Holy Spirit. There are no restrictions; on the contrary, this experience is possible to anyone who wants it.

The eye of the mind becomes clear, crystalline, only by being cleansed of passions, otherwise sin is layered on the "eye of the intellect"[22] , which becomes opaque, impenetrable to God's light. This opacity makes man insensitive to the light which is itself an opening to eternal life.

Cleansing is possible, but not in convenience, because it is not acquired "without effort". Just as those who have possessions and are passionate about them make continual efforts to feed and fulfil their passion, so is the energy invested in continual repentance necessary.

"and then having been made wholly a friend of God by these virtues, (Eph 2.19)
the whole person is united and sees Him face to face, (1 Cor 13.12)

---

[21] As Father Stăniloae also points out, see note 469, Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, p. 293.

[22] Note 470, Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, p. 294.

and receives confidence to speak freely before Him in proportion (1 Jn 3.21)
to how much one hastens to fulfill his will.
May we also be deemed worthy to do likewise, and to share his mercy with all the saints, (1 Thess 3.13)
now insofar as it is accessible in this age, but then we shall receive the whole Christ,
the whole Spirit, in the Father forever and ever." (Hymn 162-170)

Hymn 27 of St. Simeon the New Theologian is not only encouraging, it is radical. Reading it makes the Christian aware of the height of the call addressed to him and of the universe that opens up before him. A universe of the Spirit that is accessible to anyone who wishes it and is willing not to yield to comfort and ignorance.

Saint Simeon the New Theologian's maximal vision was reiterated in the 20th century through the spiritual persona of the Venerable Sophrony Sakharov. În his writings, he boldly asserts that the measure of man is the measure of Christ Himself. He disavows the psychological understanding of humility, which leads many people to reject following God on the Cross and then in His Glory, precisely because they consider themselves, out of false humility, unworthy of the call to holiness. According to Venerable Sophrony, this „minimising" anthropology – which denies the deification of man – is heretical and has terrible spiritual consequences because those who see themselves as "wretched beings" will never reach the intensity of repentance required for their spiritual transformation[23]. Venerable Sophrony learned from experience that when human beings aim for less than perfection, when they underestimate the revelation brought by the Son of God, His Light ceases to draw them towards Himself[24], and, consequently, they are left alone. For from eternity, God desires the deification of man, full union with him, and nothing less, nothing else.

---

[23] Arhim. Sofronie, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, p. 107.
[24] *Ibidem*, p. 55

Importanța Scoliilor Canonice Bizantine. Scurte interpretări pe marginea manuscriselor grecești

Pr. Lect. Univ. Dr. Răzvan PERȘA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Preliminarii

Înainte de apariția celor trei comentarii ale canoniștilor bizantini ai secolului al XII-lea[1], Aristenos, Zonaras și Balsamon[2], au existat anumite scolii canonice[3]. Acestea erau scurte comentarii pe marginea textelor canoanelor, însă ele nu erau nici suficiente pentru înțelegerea

---

[1] Pentru importanța acestui secol în dreptul canonic ortodox a se vedea: Spyros Troianos „Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries", în: Wilfried Hartmann, Kenneth Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, CUA Press, 2012, pp. 115–169.

[2] Cu privire la acești trei comentatori bizantini, a se vedea: Andreas Schminck, „Aristenos, Alexios," în: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. I (1993), p. 972; Михаил Егорович Красножен, „Комментарий Алексея Аристина на канонический Синопсис", *Византийский Временник*, 20 (1913), p. 191; Spyros Troianos et alii (eds.), *Kommentar zur „Synopsis canonum"*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2019, p. IX; Spyros Troianos, „Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries", în: W. Hartmann, K. Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, p. 179; M. Красножен, *Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон (Comentatorii codului canonic al Bisericii Răsăritene)*, Юрьев, 1911, pp. 268-275.

[3] Un studiu excelent publicat recent pe această temă aparține lui: David Wagschal, „The Byzantine canonical scholia: a case study in reading Byzantine manuscript marginalia", în: *Byzantine and Modern Greek Studies*, 43, 1 (aprilie 2019), pp. 24–41.

acestor canoane și nici elaborate pentru toate canoanele receptate de către Biserica Ortodoxă[4]. Cu toate acestea, scoliile pot fi considerate interpretări ce pot arăta înțelegerea și reacțiile canonice într-o anumită perioadă de dezvoltare a tradiției Bisericii Ortodoxe[5].

Aceste scolii nu au fost considerate ca texte valoroase asupra cărora cercetătorii să dezvolte studii elaborate, ci, de cele mai multe ori, au fost tratate doar ca texte marginale, neimportante, redate de către scribi, texte pe care cercetătorii le-au luat în considerare doar ca materiale auxiliare, după cum vom vedea în edițiile disponibile până astăzi[6]. Din păcate, încă nu există o ediție completă a scoliilor canonice bizantine care să cuprindă aceste texte grupate pe tipuri de canoane: sinodale și patristice. Edițiile existente s-au focalizat asupra scoliilor canonice fie din *Colecția canonică în 50 de Titluri* (Συναγωγὴ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν εἰς ν΄ τίτλους διῃρημένη)[7], compusă în a doua parte a secolului al VI-lea de către Ioan Scolasticul[8], fie din *Colecția în 14 Titluri,* devenită ulterior *Nomocanonul în 14 Titluri,* o colecție legată de numele Patriarhului Fotie, de la care, cel mai probabil, s-au păstrat și anumite scolii canonice[9].

1. Ediții ale scoliilor canonice bizantine

O primă editare a scoliilor canonice a fost făcută de către Guilielmus Beveregius, care a inclus o parte din acestea în *Synodiconul*

[4] Jean Baptiste PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, vol. 2, Roma, 1868, pp. 642-662. De asemenea, în notele de subsol de la paginile 445–640 mai pot fi găsite anumite scolii.

[5] M. Красножен, *Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви (Comentatorii codului canonic al Bisericii Răsăritene)*, pp. 62-86.

[6] În studiul său, David Wagschal promite o viitoare editare a tuturor scoliilor canonice bizantine. D. WAGSCHAL, „The Byzantine canonical scholia”, p. 26, n. 8.

[7] Traducerea scoliilor din Colecția în 50 de Titluri redate în prezentul studiu am realizat-o după ediția: V. BENESHEVICH (ed.), *Синагога в 50 титулови другие юридические сборники Иоанна Схоластика*, St. Petersburg, 1914; V. BENESEVICH, *Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1937.

[8] W. HARTMANN, K. PENNINGTON, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, pp. 118–119.

[9] Traducerea scoliilor din Colecția în 14 de Titluri redate în prezentul studiu am realizat-o după ediția: Владимир Николаевич Бенешевич, *Приложения к исследованию: Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.*, типография В. Киршбаума, Санкт-Петербург, 1905.

său redactat în a doua parte a secolului al XVII-lea ca anexe la colecția de canoane[10]. Cu toate acestea, ediția lui nu includea multe scolii, nici nu le indică sursa sau manuscrisele. Scoliile canonice bizantine pot fi găsite în parte în ediția lui Johann Christoph Wolf din anul 1722, *Anecdota Graeca sacra et profana*, lucrare publicată în două volume[11]. Textul unor scolii canonice a fost inclus și de către Paul de Lagarde în lucrarea sa din 1856[12].

O altă ediție care dedică mai multe pagini textului scoliilor canonice a fost cea a cardinalul Jean Baptiste Pitra, care a publicat în anul 1868 o parte din scoliile la *Synagoga în 50 de titluri* și la *Sintagma în 14-titluri*[13] pe baza anumitor manuscrise pe care le-a identificat în mai multe biblioteci, cum ar fi München, Vatican sau Biblioteca Vallicelliana[14]. După cum se poate constata din trimiterile sale, Cardinalul Pitra a folosit, pentru cele mai multe scolii canonice, celebrul München manuscris[15]. Lucrarea s-a a fost receptată pozitiv, dar a avut parte și de critici[16].

---

[10] Guilielmus Beveregius, *Synodikon sive Pandectae Canonum SS. Apostolorum et conciliorum ab Ecclesia graeca receptorum*, E Theatro Sheldoniano sumptibus Guilielmi Wells & Roberti Scott, 1672.

[11] Johann Christoph Wolf, *Anecdota Graeca, sacra et profana,* Theodorum Christophorum Felginer, Hamburg, 1722, pp.

[12] Paul de Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae: Graece et syriace*, Vindobona, Leipzig, 1856.

[13] Despre colecțiile canonice intitulate *Syntagma în 50 de titluri* și *Syntagma în 14 titluri*, a se vedea: W. Hartmann, K. Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, pp. 118–120.

[14] „II. Habes enim in primis scholia quaedam passim Nomocanoni inserta, qualis extat in codice monacensi; quae certe ignotus amplissimae syllogae conditor prae oculis habuit et constanter legit in vetusto illo canonum codice, quem ex integro in singulis XIV titulorum". J. P. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum*, Vol. 2, p. 641.

[15] J. Hergenröther, *Photius: Patriarch von Constantinopel*, vol. 3, Regensburg, 1869, pp. 113-127. Hergenröther afirmă că o mare parte a acestor scolii canonice din Mss. München 122 aparține Patriarhului Fotie.

[16] Cercetătorul rus Vladimir Benesevich este foarte critic față de ediția lui Pitra, aducând mai multe remarci față de lucrarea cardinalului catolic, deși bizantinologul rus folosește textul editat de către Pitra. Benesevich consideră că ediția anterioară este „extrem de nesatisfăcătoare", deoarece nu conține foarte multe scolii, iar cele pe care le conține nu sunt redate fidel față de manuscrisele consultate. V. Beneshevich (ed.), *Синагога в 50 титулови другие юридические сборники Иоанна Схоластика*, St. Petersburg, 1914, p. 251.

În cartea sa din 1894 dedicată canoniștilor bizantini și interpretărilor lor, Mikhail Egorovich Krasnozhen editează scoliile pe care le preia tot din manuscrisul Bibliotecii regale din München, No. 380[17], un manuscris de secolul al XIV-lea care conține un număr semnificativ de scolii.

O primă ediție științifică amplă a scoliilor canonice bizantine a fost realizată de către Vladimir Benesevich, care editează aceste scolii începând cu anul 1905[18] în mai multe lucrări[19], încercând să includă cât mai multe manuscrise ale tradiției bizantine și cât mai multe lucrări publicate anterior. În introducerea la ediția sa din 1905, Vladimir Benesevich aduce câteva critici la edițiile anterioare ale scoliilor, considerându-le deficitare din următoarele puncte de vedere: textul scoliilor a fost preluat din manuscrise fără o anumită metodologie științifică și în mod arbitrar; valoarea unor texte este deficitară din punct de vedere al criticii textuale filologice; editarea textelor cu o lipsă de atenție și înțelegere a lor; folosirea unor manuscrise care nu garantau corectitudinea textului scoliilor[20]. Prin urmare, ediția din 1905 a lui Benesevich s-a bazat pe 9 manuscrise, datate între secolele X-XII[21], cuprinzând un număr de 744 de scolii canonice la *Colecția în 14 Titluri*. În 1914, Benesevich își publică teza sa de doctorat despre Ioan Scolasticul și opera sa canonică, în care include și scoliile canonice[22]. În 1937, același autor a publicat la Leipzig[23] o variantă mai com-

[17] Михаил Егорович Красножен, *Толкователи канонического кодекса восточной церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон*, Тип. К. Маттисена, Москва, 1894 (ediția a 2-a în 1911). Am avut disponibilă această a doua ediție din 1911 pe care o voi folosi în cercetarea de față.

[18] O primă editare separată a scoliilor este făcută de către V. Benesevich în ediția: Владимир Николаевич Бенешевич, *Приложения к исследованию : Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.*, типография В. Киршбаума, Санкт-Петербург, 1905, pp. 3-80.

[19] V. Beneshevich, *Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.*, St Petersburg, 1905, pp. 145-149.

[20] В. Бенешевич, *Приложения к исследованию : Канонический сборник XIV*, p. 3.

[21] В. Бенешевич, *Приложения к исследованию : Канонический сборник XIV*, p. 3.

[22] B. Beneshevich, *Синагога в 50 титулови другие юридические сборники Иоанна Схоластика*, St Petersburg, 1914, pp. 250-268.

[23] Din cauza acestei lucrări, marele bizantinolog, istoric și canonist Vladimir Benesevic a fost acuzat de către bolșevicii de înaltă trădare, colecția fiind publicată la Leipzig, în Germania nazistă, și executat de către NCVD la data de 17 ianuarie 1938 în Leningrad împreună cu cei doi copii gemeni ai săi și cu fratele său. Pentru contribuțiile sale la

plexă a lucrării sale doctorale despre *Colecția în 50 Titluri* a lui Ioan Scolasticul la care a adăugat și scoliile găsite în manuscrise pentru canoanele incluse în această colecție canonică[24].

În cercetarea de față voi folosi textul grecesc din cele două ediții ale lui Benesevich din 1905 și 1937 pentru scoliile canonice bizantine în vederea evidențierii importanței textului acestora.

2. Textul scoliilor canonice bizantine și importanța acestora

În recentul studiul dedicat importanței scoliilor canonice bizantine, David Wagschal structurează aceste texte în patru mari grupe, în funcție de conținutul și abordarea acestora: 1. scolii rezumative sau recapitulative; 2. scolii de concordanță; 3. scolii exegetice și 4. scolii de evidențiere și accentuare a unor conținuturi canonice[25].

Prima grupă conține marginalii rezumative la anumite canoane mai importante[26], incluzând titluri reprezentative sau cuvinte cheie pentru anumite canoane[27], propoziții rezumative sau schematice pentru canoane[28], indicații penitențiale scurte potrivit conținutului canonului[29]. La acestea mai putem adăuga și scurte comentarii cu privire la valoarea, importanța, acrivia sau chiar severitate unor canoane[30].

dezvoltarea studiilor bizantine, a se vedea: Paul Valliere, Randall A. Poole, *Law and the Christian Tradition in Modern Russia*, Routledge, New York, 2021, pp. 216–220.

[24] V. Benesevich, *Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1937, pp. 157-190.

[25] D. Wagschal, „The Byzantine canonical scholia”, pp. 27–30.

[26] „Can. 5 Ap. *Scolie*. Nu este permis și nici iertat sub niciun fel episcopilor, preoților sau diaconilor să o alunge pe [soția] încredințată, nici în mod implicit, nici în mod sigur.”

[27] „Can. 89 Trulan. *Scolie.* [Canonul vorbește] despre încetarea postului în Sfânta Sâmbătă.” „Can. 92 Trulan. *Scolie.* [Canonul vorbește] despre cei care răpesc femei și cei care conlucrează cu aceștia.” „Can. 95 Trulan. *Scolie.* [Canonul vorbește] despre eretici.” „Can. 96 Trulan. *Scolie.* [Canonul vorbește] despre păr.”

[28] „Can. 4 I Ec. *Scolie. În orice caz, trei episcopi să hirotonească.”„ Altă scolie.* Atunci când există voința multora aceasta împuternicește hirotonia.”

[29] „Can. 1 VII Ec. *Scolie.* [La expresia „τῷ ἀφορισμῷ (afurisirii)”]. Aici se dorește afurisirea, adică excluderea totală din rândul creștinilor, ceea ce este evident din diferența între faptul că s-a impus caterisirea celor consacrași și a celor care s-au pus pe ei înșiși ca vrednici de a fi pedepsiți.” „Can. 34 Ap. *Scolie.* Și cel care a hirotonit în afara teritoriului său și cel care a fost hirotonit să fie caterisiți.”

[30] Putem găsi în *Nomocanonul în 14 Titluri* următoarele scolii din această categorie: „Canonul 22 Ap. *Scolie*. Acum mutilarea este a-ți tăia partea rușinoasă.” „Canonul

A doua grupă conține trimiteri sau concordanțe între canoane[31] sau o concordanță cu legile civile[32], fiind una dintre cele mai reprezentative grupe pentru scoliile canonice. Aceste scolii erau folosite pentru o privire mai sistematizată asupra întregului corpus de texte canonice și juridice. Concordanțele canonice vor fi dezvoltate de către canoniștii bizantini, mai ales de către Balsamon, care include un număr foarte mare de texte juridice pentru înțelegerea sau interpretarea contextuală a canoanelor[33].

A treia grupă de scolii canonice sunt cele explicative sau interpretative[34]. Această grupă este foarte importantă pentru cercetarea de

29 Ap. *Scolie*. Iată că aici se aplică două pedepse, a caterisirii și a excomunicării." „Canonul 30 Ap. *Scolie*. Iată că aici se aplică două epitimii, afurisirea și caterisirea. *Altă scolie*. (va fi slăvit) Dumnezeu, prin Domnul, în Duhul Sfânt." „Canonul 36 Ap. *Scolie.* Acești clerici se cuvine să fie pregătiți să învețe." „Canonul 38 Ap. *Scolie.* Această neglijență este astăzi o lege sfântă." „Canonul 51 Ap. *Scolie. Și aici este multă severitate."* „Canonul 65 Ap. *Scolie.* Aici este multă severitate." „Canonul 4 I Ec. *Scolie. În orice caz, trei episcopi să hirotonească. Altă scolie.* Confirmarea o deține mitropolitul." Can. 30 Ap. *Scolie.* Ce asprime mare este împotriva unora ca aceștia și totuși în altă parte nu au impus două pedepse pentru aceeași faptă.

31 „Can. 1 Ap. *Scolie*. Cercetează cele din Canonul 4 de la Niceea, Canonul 19 Antiohia, Canonul 12 Laodiceea, Canonul 49 Cartagina." „Can. 17 Ap. *Scolie*. Cercetează Canonul 7 al Sinodului din Neocezareea, Canonul 1 al Sinodului din Laodiceea, Canonul 3 al Sinodului VI și Canoanele 4, 18 și 53 ale lui Vasile cel Mare."

32 „Can. 20 Ap. *Scolie.* În cea de-a patra sesiune a dezbaterilor de la Calcedon, Sfântul Sinod și cei mai iluștri conducători care erau adunați împreună cu ei au discutat ca episcopii egipteni să ofere garanții pentru prezența lor sau, dacă nu puteau face acest lucru, să fie încredințați printr-un jurământ. Tot ceea ce s-a spus despre aceasta în conformitate cu legile civile, vei găsi în capitolul 34 din titlul al 8-lea al colecției de față."

33 C. Gallagher, „Gratian and Theodore Balsamon: two twelfth-century canonistic methods compared", în în: N. Oikonomides (eds), *Byzantium in the Twelfth Century*, pp. 61-89; Анна Николаевна Кондратьева, „*Concordantia discordantum canonum* Грациана и *Scholia* Феодора Вальсамона как результат применения *хорошей* методологии при систематизации канонического права римской и византийской церквей", *Российский хороший журнал*, Nr. 1 (2019), pp. 7-12; La cultura giuridico-canonica medioevale Carl Gerold Fürst, „Balsamon, il Graziano del diritto canonico bizantino?", în: *La cultura giuridico-canonica medioevale*, Enrique de Leon (ed.), Giuffrè Editore, Roma, 2003, p. 233; Danilo Ceccarelli Morolli, „Breve profilo di Teodoro Balsamon canonista in Constantinopoli durante il XII secolo", în: *Ephemerides iuris canonici*, 49, 1–3 (1993), p. 106.

34 „Can. 37 Ap. *Scolie.* Canonul 20 al celor din Antiohia a interpretat acest lucru în acest fel: „*Idele* lui octombrie, care este a zecea zi a lui *Hyperberetaeus*". Și Canonul

față, deoarece ne oferă scurte interpretări istorice[35], filologice[36], cano-

---

21 le conține pe aceleași precum și Canoanele 24 și 25 din Antiohia. Altă scolie. Aceasta este la romani nouă octombrie." „Can. 41 Ap. *Scolie.* Necesitățile constrângătoare sunt hrana și îmbrăcămintea, precum spune și fericitul Pavel: „dacă avem hrană și îmbrăcăminte cu acestea vom fi îndestulați" (1 *Timotei* 6, 8)." „Can. 47 Ap. *Scolie.* Expresia „din nou" este folosită în loc de „dintru început și potrivit deplinătății". Dar se spune așa fiindcă unii dintre cei care se reîntorceau de la eretici nu erau botezați nici valid, nici nu erau mirunși, fiindcă dumnezeiasca mirungere este parte a Botezului. Așadar canonul adaugă termenul „din nou", fiindcă nu dorește să îl supună acuzației fie pe cel care este botezat corect, dar care este din nou sfințit prin dumnezeiasca mirungere din pricina unei circumstanțe, fie la cel care împlinește prin aceasta botezul incomplet al celor care au botezat. ".

[35] „Can. 20 Ap. *Scolie*. Chestiunea cauțiunilor sau chezășiilor este de două feluri. Căci este numită cauțiune și împroprierea și preluarea unor lucruri de către cineva pentru ca să nu le piardă, la care totuși s-a renunțat în favoarea a ceea ce s-a dat în schimb de către cel care le-a primit, faptă care există fiindcă fusese prevăzută o chezășie de la persoana care a fost împrumutată. Și în alt fel este considerată chezășia prin faptul de a obliga pe cineva la o convenție și mărturisire, de exemplu dacă va ajunge să sufere una sau alta, sau în cazul când cineva ar susține că, de exemplu dacă va ploua până la zorii zile, cineva va fi învrednicit de un cutare sau cutare lucru. Așadar, știm și de la cei mai vrednici în cuvânt dintre Părinți că prima chezășie nu numai că nu este respinsă, ci și lăudată, căci ce este mai vrednic decât a-ți pune sufletul pentru semeni și pentru cei de o rudenie cu tine? Dar celălalt fel este dintre cele foarte poticnitoarea și reprobabile, care duce la nimic altceva decât la șansă ori noroc și (ceea ce este foarte rușinos) și la divinație, lucru care se prezintă întru totul dăunător, căci ce facem dacă se întâmplă ca primirea chezășie să fie împreună lucrătoare cu un demon rău cu scopul vătămării celor care au depus chezășie? Sfântă dispoziție de față interzice acest lucru ca pe un lucru poticnitor și care aparține mai degrabă de augurii păgâni, iar nu de cucernicia creștină. Judecătorul Ieftae a arătat că este un lucru dintre cele urâte de către Dumnezeu și aduce suferință din cauza lui față de ceea ce este foarte îndrăgit, lucru care se întâmplă și dacă nu constrânge pe cineva înspre chezășie, ci a depus chezășie față de propria sa voință de a păși înspre acest rău, pentru că va duce ca tot cuvântul său să fie păzit ulterior și de către alții." „Can. 37 Ap. *Scolie.* Aceasta este la egipteni ziua de 12 a lunii Faofi, iar la romani ziua de 9 octombrie." „Can. 7 Ap. *Scolie*. Echinocțiul de primăvară este la data de 21 martie, luna Famenoth, ziua 25, și nu căuta Paștile mai degrabă în aprilie. *Altă scolie*. Echinocțiul de primăvară este după calculele exacte egiptenilor în luna Farmouti, ziua 24, iar după Romani la data de 25 martie. *Altă scolie*. Echinocțiul de primăvară este după calculele exacte ale egiptenilor în douăzeci și unu martie, sau douăzeci și cinci Famenoth."

[36] „Can. 3 Ap. *Scolie*. Termenul „semințe (χῖδρα)" reprezintă toate cerealele noi și diferite roade ale leguminoaselor ramificate. Dar dintre cereale se aduc roade de orz și de grâu. Dar și grâul este diferit, căci grâul este și orzul gol, care este numit și secară și care nu este inclusă de către mulți între acestea. Iar dintre cereale este

nice sau de altă natură la canoane[37], facilitând înțelegerea acestora în diferite contexte[38]. De cele mai multe ori, aceste scolii sunt echivalente ca întindere cu interpretările lui Aristenos[39], în unele cazuri depășind lungimea și conținutul comentariilor lui Aristenos. De aici rezidă și importanța scoliilor canonice și includerea acestora între celelalte interpretări canonice bizantine.

și ovăzul, la care se spune și orz, și mai este și orezul și meiul." „Can. 50 Ap. *Scolie.* Sintagma „ale unei singure inițieri" este pentru cele trei afundări la o singură botezare, rostind la fiecare afundare numele uneia din persoanele Sfintei Treimi, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh."„Can. 53 Ap. *Scolie. „Și-a înfierat conștiința" este cel care nu are conștiință sănătoasă."* „Can. 65 Ap. *Scolie.* Aici este multă severitate."

[37] „Can. 12 Ap. *Scolie*. Scrisorile de recomandare, care se mai numesc și de absolvire, sunt emise celui care are preoție neîntinată. Dar cu ce diferă de scrisorile de pace va fi întrebat atunci când va fi timpul."

[38] „Can. 22 Ap. *Scolie*. Acum mutilarea este a-ți tăia partea rușinoasă."

[39] Deși mai tânăr decât Zonaras, fiind contemporan cu acesta, Alexios Aristenos este cel care a scris primul un comentariu al canoanelor. De aceea, în analiza de față, vom trata date cu privire la viața, activitatea și opera canonică în ordinea scrierii comentariilor la canoane. A existat o întreagă dispută cu privire la cronologia apariției comentariilor lui Aristenos și Zonaras la finele secolului al XX-lea în teologia ortodoxă rusă. A. Pavlov aduce într-un studiu elaborat argumente pentru întâietatea scrierii lui Aristenos și pentru vârsta mai înaintată a lui Zonaras pe care îl poziționează al doilea în ceea ce privește redactarea comentariilor. A se vedea: A. Pavlov, „К вопросу о хронологическом отношении между Аристином и Зонарой, как писателями толкований на церковные правила", în: *Журнал Министерства народного просвещения. Часть CCCIII*, (ianuarie 1896), pp. 172-199. Data precisă a nașterii lui Alexios Aristenos nu este cunoscută. Cel mai probabil acesta s-a născut înainte de anul 1100 și a murit după anul 1166, numele său fiind menționat pentru ultima dată la un sinod din anul 1166. Aristenos s-a născut într-o familie aristocrată, cunoscută pentru activitatea sa în domeniul juridic, domeniu pe care tânărul Alexios l-a îmbrățișat în formarea sa intelectuală, fiind, la începutul carierei sale, *praitor* în thema Hellas-Pelopones, un fel de expert în drept civil și administrație fiscală. A fost chemat la curtea imperială de către împăratul Ioan al II-lea Comnenos, care a domnit între anii 1118-1143. A fost hirotonit diacon la celebra catedrală Sfânta Sofia din Constantinopol. Cariera sa a cunoscut o ascensiune puternică, având mai multe funcții importante, atât bisericești, precum: *protekdikos, skeuophylax, megas oikonomos,* cât și funcții seculare: *hieromnemon, nomofilax, orphanotrophos* și *dikaiodotes,* chiar dacă tradiția canonică interzicea acest cumul de funcții bisericești și seculare. Andreas Schminck, „Aristenos, Alexios," în: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. I (1993), p. 972; Михаил Егорович Красножен, „Комментарий Алексея Аристина на канонический Синопсис", *Византийский Временник*, 20 (1913), p. 191; Spyros Troianos et alii (eds.), *Kommentar zur „Synopsis canonum"*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2019, p. IX.

A patra grupă de scolii sunt cele de evidențiere și accentuare a unor conținuturi canonice prin formule simple. Aceste scolii reprezintă modalități prin care scribii sau cititorii colecțiilor canonice semnalau canoane mai importante pentru viața bisericească sau pentru aplicarea diferitelor dispoziții canonice pentru penitență[40].

Văzând această clasificare, o chestiune importantă ar fi legată de data, contextul și autorul sau autorii acestor scolii, în special a celor exegetice sau interpretative care, în mod evident, nu sunt doar simple marginalii la textul canoanelor, ci interpretări canonice cu o hermeneutică elaborată.

3. Paternitatea scoliilor canonice bizantine și datarea lor

O mare parte a scoliilor canonice este atribuită episcopului Arethas al Cezareei și compuse probabil între 902-906[41]. Cardinalul Jean-Baptist Pitra a propus pentru prima data numele episcopului Arethas ca autor al unei mari părți din scoliile regăsite în manuscrise. Cardinalul Pitra pornește de la o scolie la Canoanele Sinodului din Neocezareea, în care autorul scoliei vorbește despre Sfântul Vasile cel Mare, pe care îl numește „ὁ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς Καισαρείας φωστὴρ (iluminătorul Cezareei noastre)"[42]. Potrivit acestei scolii, cardinalul Pitra propune numele lui Aretheas al Cezareei, un puternic contestatar al taberei tetragamice din perioada lui Leon, dar care, după anul 907

---

[40] „Can. 25 Ap. *Scolie*. Se stabilește afurisirea, dar și ceea ce se face prin pedepse pentru cei care sunt alungați din locașurile dumnezeiești, cât și locul pentru cei care se pocăiesc." „*Altă scolie*. Iată că aici se oprește ca cineva să fie afurisit și caterisit pentru același lucru, ceea ce spune și Sfântul Vasile în Canoanele 3, 20 și 32." „Can. 29 Ap. *Scolie*. Iată că aici se aplică două pedepse, a caterisirii și a excomunicării. *Altă scolie*. De acest felul este asprimea față de unii ca aceștia, deși în altă parte s-a enunțat: să nu pedepsești de două ori pentru același lucru." „Can. 33 Ap. *Scolie*. Filantropia apostolică nu-și închide sentimentele ospitaliere nici față de eretici." „Can. 38 Ap. *Scolie.* Această neglijență este astăzi o lege sfântă." „Can. 58 Ap. *Scolie.* Educarea este fie cu bota, fie cu dragoste, căci educația este de două feluri."

[41] Pentru o amplă bibliografie cu privire la opera și manuscrisele lui Aretas al Cezareei, a se vedea: L. Perria, „Impaginazione e scrittura nei codici di Areta", *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 27 (1990), pp. 55-87.

[42] J.B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, vol. 2, p. 656.

devine un susținător al acesteia.[43] Din această perspectivă, manuscrisul este datat undeva după anul 902, cânt Arethas devine episcop de Cezareea și înainte de anul 907, când Arethas susține disputa tetragamică. Teza cardinalului Pitra a fost susținută și de către Vladimir Benesevich și S. Kougeas[44].

Cercetătorii moderni au preluat această teză și au confirmat că majoritatea scoliilor canonice pot fi atribuite lui Arethas al Cezareei[45]. Atribuirea scoliilor canonice episcopului Arethas este fundamentată pe argumente ale criticii textuale externe și interne. Pe de o parte, corpusul manuscriselor care conțin aceste scolii este datat între secolul IX și secolul X[46]. Unul dintre acestea, Mss. Vallicelliana F.10[47], datat la începutul secolului al X-lea și care conține o mare parte dintre scoliile canonice este atribuit și semnat de către episcopul Arethas al Cezareei. Din perspectiva criticii textuale interne, se poate constata că o parte dintre aceste scolii sunt identice în ceea ce privește stilul, exprimarea, formularea, dar și modalitatea de analiză canonică. Cu toate acestea, nu toate scoliile canonice pot fi atribuite lui Arethas al

[43] J.B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, vol. 2, p. 656: „aut Aretam Caesariensem cum Sisinnio Constantinopolitano manus conserentem, aut aliquem ex agmine caesariensi , sive Leonis Sapientis repetitas nuptias exagitantem, sive bella cum Byzantinis , ut saeculo IX et X solebant, exercentem."

[44] S. Kougeas, „Νέος Κῶδιξ τοῦ Ἀρέθα", *Φιλολογικὸς Σύλλογος Παρνασσός*. Ἐπετηρὶς X (1914), pp. 106-116.

[45] Boris L. FONKIC, „Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca", *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, vol. 17/19 (1980), pp. 98-108; Patricia KARLYN-HAYTER, *Vita Euthymii Patriarchae. Text, translation, introduction and commentary*, Byzantion, Bruxelles, 1970, pp. 205-206; Paul LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, PUF, Paris, 1971, pp. 235; L. PERRIA, „Impaginazione e scrittura nei codici di Areta", *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 27 (1990), pp. 65, 82; Bernard H. STOLTE, „A note on the un-Photian revision of the Nomocanon XIV Titulorum", S. Troianos (eds), *Analecta atheniensia ad ius byzantinum spectantia,* Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Σάκκουλας, Athena, 1997, 115-130. Pentru o dezbatere mai amplă a se vedea: D. WAGSCHAL, „The Byzantine canonical scholia", pp. 32–34.

[46] Pentru lista acestor manuscrise, a se vedea: В. Бенешевич, *Приложения к исследованию : Канонический сборник XIV*, p. 3 și D. WAGSCHAL, „The Byzantine canonical scholia", p. 32, n. 33.

[47] Pentru manuscrisele lui Aretas al Cezareei, a se vedea: L. Perria, „Impaginazione e scrittura nei codici di Areta", pp. 55-87; Boris L. FONKIC, „Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca", pp. 98-108.

Cezareei, fiind, de cele mai multe ori, imposibil să identificăm autorul acestor scolii.

Prin urmare, valoarea scoliilor canonice bizantine este semnificativă pentru înțelegerea canoanelor la începutul secolului al X-lea, mai ales dacă vom compara conținutul acestora cu comentariile canoniștilor bizantini.

Ceea ce se mai poate remarca din tonalitatea multor scolii este spiritul critic față de situația canonică a începutului secolului al X-lea. Dacă acceptăm paternitatea scoliilor, după cum am arătat mai sus, atribuită episcopului Arethas al Cezareei, vom realiza că multe canoane erau cu totul desconsiderate sau trecute cu vederea. O specificitate a stilului său este dată de un dialog fictiv al autorului cu Sfinții Părinți care au aprobat textele canonice. În acest sens, Arethas al Cezareei deplânge în fața Părinților Bisericii situația în care a ajuns rânduiala bisericească a vremii prin critici directe[48], întrebări retorice[49] sau descrieri ale situației actuale[50]:

> „Can. 19 Trulan. *Scolie.* [La expresia „δεῖ τοὺς τῶν ἐκκλησιῶμ προεστῶτας διδάσκειν (se cuvine ca întâistătătorii să învețe)”]. Legea este foarte frumoasă, dar noi ce vom învăța, de vreme ce nici măcar nu știm numele acestor sfinte cărți?” sau „Can. 70 Trulan. *Scolie.* [La expresia „Μὴ ἐξέστω ταῖς γυναιξὶν ἐν τῷ καιρῷ τῆς θείας λειτουργίας λαλεῖν (nu este permis femeilor să vorbească în timpul sfintei liturghii)”]. Nu este interzis simplul fapt de a vorbi, căci nici bărbaților nu este permis acest lucru, ci este oprit să învețe, căci probabil existau atunci

---

48 „Can. 35 Trulan. *Scolie.* [La expresia „ὑπὸ παραφυλακὴν ἔστωσαν τοῦ κλήρου (ci să fie sub custodia clerului)”]. Dacă cineva nu reușește să priceapă acestea, de ce condamnare este vrednic? Ați legiferat acest lucru, fiindcă cineva va păstra acestea printr-un simplu cuvânt? Căci dacă sunt descoperiți că desconsideră legile lui Hristos, cum le vor păstra cu ușurință pe ale voastre?” „Can. 59 Trulan. *Scolie.* Observă cum astăzi niciun lucru nu este trecut cu vederea. ”

49 „Can. 59 Ap. *Scolie.* Dar ce va păți (episcopul) dacă nu numai că nu oferă, ci îl și deposedează pe el de mijloacele de trai?”

50 „Can. 6 IV Ec. *Scolie.* În mod evident astăzi [canonul] nu mai este păzit.” „Can. 16 Trulan. *Scolie.* ... Căci dacă ne ținem de acestea, cred că nu vom găsi nici măcar trei sau patru care să fie instituiți pentru fiecare biserică, iar nu că s-ar găsi o asemenea mulțime care să depășească numărul slujitorilor, precum vedem astăzi pe la noi, probabil dintr-o abundență a darurilor duhovnicești.”

unele femei care puteau să facă acest lucru, pe care astăzi nici episcopii competenți nu îl îndeplinesc." sau „Can. 88 Trulan. *Scolie.* Vă mulțumim vouă, Părinților, pentru această negrăită filantropie și compasiune. "

4. Relația dintre scoliile canonice și comentariile canoniștilor bizantini

În lucrarea sa din 1894 dedicată canoniștilor bizantini și comentariilor acestora, Mikhail Krasnozhen[51] propune pentru prima dată o dependență între scoliile canonice și comentariile canoniștilor bizantini, dedicând un capitol întreg pentru identificarea acestei relații[52]. Lucrarea lui Krasnozhen nu preia ideea cardinalului Pitra cu privire la Arethas al Cezareei, cu toate că Krasnozhen folosește ediția lui Pitra pentru aceste scolii[53], ceea ce face ca cercetătorul rus să poziționeze toate scoliile ca fiind anterioare canoniștilor bizantini, chiar și pe cele care sunt incluse în manuscrise de după secolul al XII-lea. Krasnozhen considera că autorul acestor scolii canonice a fost Patriarhul Fotie însuși[54]. Cercetătorul rus consideră nu doar că aceste scolii au influențat comentariile canoniștilor bizantini, ci că au

---

[51] Михаил Егорович Красножен, *Толкователи канонического кодекса восточной церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон*, Тип. К. Маттисена, Москва, 1894 (ediția a 2-a în 1911).

[52] Capitolul este intitulat „II. Древние схолии к церковным правилам и отношение к ним Аристина, Зонары и Вальсамона (Scholiile vechi la canoanele bisericești și atitudinea lui Aristinos, Zonaras și Valsamon față de acestea)". М. Е. Красножен, *Толкователи канонического кодекса восточной церкви*, pp. 62-86.

[53] A se vedea mărturia autorului la М. Красножен, *Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон (Comentatorii codului canonic al Bisericii Răsăritene)*, p. 62, nota 1.

[54] „К какой глубокой древности относятся некоторые схолии видно из того, что известный ученый Hergenröther весьма обстоятельно доказывает, что в рукописи Мюнхенской библиотеки № 122 находятся схолии, которые принадлежат, быть может, патриарху Фотию (Vechimea îndepărtată a unor scolii este evidentă din faptul că celebrul savant Hergenröther dovedește foarte bine că în Manuscrisul nr. 122 al bibliotecii din München există scolii care aparțin, probabil, patriarhului Fotie)". М. Красножен, *Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон (Comentatorii codului canonic al Bisericii Răsăritene)*, p. 64. După cum se poate observa, teza este preluată din lucrarea lui J. HERGENRÖTHER, *Photius: Patriarch von Constantinopel*, vol. 3, p. 109.

și stat la baza acestora, fiind foarte bine cunoscute de către Aristenos, Zonaras și Balsamon[55]. Această afirmație însă nu poate fi susținută în totalitate de către Krasnozhen pentru toți cei trei canoniști bizantini. Cu toate acestea, după cum arăta și David Wagshal, putem identifica totuși un autor care nu numai că a cunoscut aceste scolii, dar le-a și folosit sau chiar copiat în întregime în comentariile sale[56]. Acest autor este Alexis Aristenos. Putem să menținem teza lui Krasnozhen cu privire la influența directă a scoliilor asupra comentariilor canoniștilor bizantini în cazul lui Aristenos, dar nu și în cazul lui Zonaras și Balsamon. Din acest punct de vedere, se poate afirma că aceste scolii au influențat indirect și comentariile lui Zonaras și Balsamon. Cu toate acestea, după cum vom vedea, ultimii doi canoniști au folosit textele lui Aristenos pe care le-au inclus sau le-au combătut în comentariile lor, de unde rezidă, de multe ori, și diferența de interpretare între Aristenos, pe de o parte, și Zonaras și Balsamon, pe de altă parte.

Această dependență a lui Aristenos de scoliile canonice bizantine este foarte vizibilă în momentul comparării celor două texte. Tabelul de jos pune în paralel textul scoliilor canonice bizantine din *Colecția în 14 Titluri*[57] cu textul interpretărilor lui Aristenos[58].

Scoliile canonice bizantine	Comentariile lui Aristenos
Can. 1 Ap. *Scolie*. Cercetează cele din Canonul 4 de la Niceea, Canonul 19 Antiohia, Canonul 12 Laodiceea, Canonul 49 Cartagina.	Can. 1 Ap. ... A se cerceta și canonul patru al Sinodului din Niceea, Canonul 13 al celui din Cartagina și Canonul 19 al celui din Antiohia.

[55] „Эти схолии и контраверзы, конечно, хорошо были известны Аристину, Зонаре и Вальсамону и служили важным пособием при исполнении предпринятой ими задачи представить в своих трудах полную систему толкований (Aceste scolii și comentarii erau, desigur, bine cunoscute de Aristenos, Zonaras și Balsamon și au servit ca un ajutor important în realizarea obiectivului lor de a prezenta în operele lor un sistem complet de interpretare)." M. Красножен, *Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон (Comentatorii codului canonic al Bisericii Răsăritene)*, p. 64.

[56] D. Wagschal, „The Byzantine canonical scholia", p. 35.

[57] В. Н. Бенешевич, *Приложения к исследованию: Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.*, pp. 3-80.

[58] Redăm doar scoliile canoanelor apostolice și ale canoanelor sinoadelor ecumenice față de comentariile lui Aristenos ce sunt incluse în volumul de față. Celelalte scolii, adică cele la sinoadele locale și la canoanele Sf. Părinți, vor fi redate în volumele următoare.

Scoliile canonice bizantine	Comentariile lui Aristenos
Can. 20 Ap. *Scolie (Coll14)*. Dar celălalt fel este dintre cele foarte poticnitoarea și reprobabile, care duce la nimic altceva decât la șansă ori noroc și (ceea ce este foarte rușinos) înspre divinație, lucru care se prezintă întru totul dăunător, căci ce facem dacă se întâmplă ca primirea chezășie să fie împreună lucrătoare cu un demon rău cu scopul vătămării celor care au depus chezășie? Prezenta sfântă dispoziție interzice acest lucru ca pe un lucru poticnitor și care aparține mai degrabă de augurii păgâni, iar nu de cucernicia creștină.	Can. 20 Ap. ... Iar dacă un cleric va găsi o persoană aflată în necaz și trimisă la închisoare și care nu poate să iasă de acolo în alt fel, decât dacă cineva se pune garant pe el însuși că acela nu va fugi, și din compasiune și iubire de oameni, clericul va accepta un asemenea lucru și va garanta că se va înfățișa în instanță oricând va fi cercetat, nu numai că nu va fi exclus, ci va fi considerat vrednic de laudă, precum cel care și-a pus sufletul pentru cel de un neam cu el.
Can. 27 Ap. *Scolie*. Dacă cineva îi corectează pe cei care evident au greșit față de el însuși și aduce răzbunare, prin frica de a nu păcătui și alții în același fel față de el, acesta este în contradicție cu legea care poruncește să oferim și cealaltă parte celui care, din încăpățânare ne dă o lovitură peste obraz din mânie nestăvilită. Acesta este acum vinovat, dar nu și acela care îl înțelepțește în chip corect cu un bici moderat pe cel care greșește față de cele sfinte, fiindcă îl are pe Domnul însuși în acord cu fapta, atunci când cu un bici de nuiele a alungat pe schimbătorii de bani din templul Legii și se adresează celor care se tem de Domnul, rugându-i să păzească mărturiile lui și ca păzitorii legilor bisericești să și, într-adevăr, el le poruncește de asemenea gardienilor legii ecleziastice, pe care îi numesc „apărători", să aplice astfel pedepsele așa cum au fost rânduite de la Părinți de la început.	Can. 27 Ap. ... Preotul care îl lovește pe un credincios sau pe un necredincios care i-a greșit, asigurându-se ca, prin această înfricare, nici alții să nu comită asemenea greșeli împotriva lui, să fie caterisit, ca unul care acționează în contradicție cu legea, care poruncește ca celui ce te lovește peste obraz să îl întorci și pe celălalt, fiindcă dă o lovitură din trufie și din mânie nestăvilită. Iar cel care corectează cu mare chibzuință pe cel care săvârșește o nelegiuire împotriva celor sfinte, precum și Domnul i-a scos afară din Templul legii pe negustori cu un bici de funii, nu va fi caterisit. Căci pentru acest scop sunt aleși păzitori de lege și avocați bisericești, ca unii care au fost rânduiți mai demult de către Părinți pentru a răzbuna asemenea fapte.
Can. 29 Ap. *Scolie*. Iată că aici se aplică două pedepse, a caterisirii și a excomunicării.	Can. 29 Ap. ... Iată aici două pedepse, căci o asemenea persoană este caterisită și rămâne excomunicată pentru totdeauna din cauza gravității păcatului.

Scoliile canonice bizantine	Comentariile lui Aristenos
C. 47 Ap. *Scolie.* Expresia „din nou" este folosită în loc de „dintru început și potrivit deplinătății". Dar se spune așa fiindcă unii dintre cei care se reîntorceau de la eretici nu erau botezați nici valid, nici nu erau mirunși, fiindcă dumnezeiasca mirungere este parte a Botezului. Așadar canonul adaugă termenul „din nou", fiindcă nu dorește să îl supună acuzației fie pe cel care este botezat corect, dar care este din nou sfințit prin dumnezeiasca mirungere din pricina unei circumstanțe, fie la cel care împlinește prin aceasta botezul incomplet al celor care au botezat.	C. 47 Ap. Cel care rebotează pe cel botezat astfel și cel care nu rebotează pe cel întinat în mod impios, să fie răspopit. Nu a fost permis ca cineva să fie botezat de două ori și cel care rebotează pe cineva din nou, care a fost botezat de la început și după deplinătate, să fie caterisit. Iar unii sunt sfințiți prin mir conform multor obiceiuri ale celor care au fost botezați în mod cucernic. Și cel care nu rebotează pe cel care a primit un botez necucernic, ci îl primește pe acesta ca pe un credincios, să fie caterisit.
Can. 7 I Ec. *Scolie.* Unii afirmă aici că Cezareea a fost numită mitropolie, pentru că aceasta poartă titlul de prima mitropolie a Palestinei, căreia îi aparține și cetatea sfântă. Și noul decret cu privire la proconsul Palestinei numește Cezareea ca mitropolie a Palestinei.	Fiindcă se întâmpla ca mitropolia Cezareei să fie prima din Palestina, sfânta cetate trebuie să aibă propria demnitate patriarhale, dar să-i fie păstrate și mitropoliei Cezareei, sub care se întâmpla să fie înainte, propria demnitate.
Can. 14 I Ec. *Scolie.* Nici catehumenii care au păcătuit, dacă au fost descoperiți, nu sunt lipsiți de pedeapsă, chiar dacă Sfântul Botez este suficient pentru a șterge orice murdărie sufletească, căci de vreme ce au fost numărați între creștini și au fost admiși la rânduiala cea cerească, nu s-a considerat ca ei să ducă o viață libertină, chiar și înainte de intrarea în cămara de nuntă, nici promisiunea lor să nu fie ulterior întinată cu ușurință de vreun obicei rău.	Can. 14 I. Ec. ... De aceea, catehumenul mai împlinit care a căzut și a păcătuit, nu este lăsat nepedepsit, chiar dacă Sfântul Botez este suficient pentru spălarea oricărei murdării spirituale, ci este pus împreună cu ascultătorii și, după trei ani, se va ruga din nou împreună cu catehumenii. Cercetează și Canonul 5 al Sinodului din Neocezareea.
Can. 15 I Ec. *Scolie.* Acest canon desființează transferurile nu numai ale episcopilor, ci și ale preoților și diaconilor, canon care nu este păzit în niciun fel. Iar Canonul 1 al Sinodului din Sardica, de vreme ce îi omite pe preoți și diaconi, nu numai că oprește întru totul transferul episcopilor, ci îi și supune pe aceștia excomunicării. Canonul 21 al Sinodului din Antiohia împiedică să se facă acest lucru.	Can. 15 I. Ec. ... Acest canon nu numai că desființează întrutotul transferurile episcopilor, ci și ale preoților și diaconilor, iar pe cei care încearcă să facă un asemenea lucru îi repune în bisericile în care fuseseră hirotoniți. Iar primul și al doilea canon din Sardica îi pedepsește pe aceștia mai grav, supunându-i pedepsei excomunicării.

Scoliile canonice bizantine	Comentariile lui Aristenos
Can. 3 II Ec. *Scolie.* Prepoziția „μετὰ (după)" este indicatoare a timpului, iar nu a cinstirii, fiindcă cum va avea privilegii după cinstire tronul care este al doilea în cinste? Așadar, și al IV-lea Sfânt Sinod Ecumenic a înțeles acest canon în același fel, ratificând în Canonul 28 că tronul Constantinopolului este cinstit cu privilegii egale. Dar a fi egal și a fi al doilea după cinstire este un lucru de nepotrivit și de neconceput.	Can. 3 II Ec. Cel al Constantinopolului va avea parte de aceleași întâietăți și de aceeași cinste precum episcopul Romei, după cum a înțeles acest lucru Canonul 28 al Sinodului Calcedon, fiindcă aceasta este Noua Romă și a fost cinstită cu împărăție și senat. Căci prepoziția „după" este evidentă aici nu pentru cinstire, ci pentru timp, precum ar zice cineva că cel al Constantinopolului avea parte de cinste egală cu cel al Romei după mult timp.
Can. 17 IV Ec. [La expresia „ἀγροικικὰς παροικίας, ἢ ἐγχωρίους (parohiile rurale sau câmpenești)"]. Parohiile rurale sunt cele așezate în îndepărtări, care acum se numesc „așezări singulare" (μονοίκια), iar cele rurale sunt cele din mijlocul câmpurilor agricole și satelor.	Can. 17 IV Ec. Iar aici înțelesurile parohiilor câmpenești și rurale nu sunt pentru orașe sau sate, ci pentru zone agrare, iar rurale sunt cele așezate în mijlocul câmpurilor și satelor, iar câmpenești, cele departe de acestea și stabilite în afară, care acum sunt numite **μονοίκια [locuințe singulare]**.
Can. 28 IV Ec. *Scolie.* [La expresia „μητροπολίτας μόνους (numai pe mitropoliți)"]. Termenul „numai" este adăugat, fiindcă cei din Macedonia și în Iliricum și din Tessalia, Atica, Pelopones și Vechiul Ipir și popoarele acestuia se aflau atunci sub Roma.	Can. 28 IV Ec. Cel al Constantinopolului este egal în cinstire cu episcopul Romei și se va bucura de privilegii egale, datorită faptului că a fost cinstită cu împărăție și senat, dar numai mitropoliții Pontului, Asiei și Traciei se vor supune lui și vor fi hirotoniți de către el. De asemenea, și episcopii barbarilor din aceste dioceze, căci dioceza Macedoniei, Illiricumului, Tessaliei, Aticii, Peloponesului și întregul Epir și a popoarelor acestora au fost atunci sub cel al Romei.

Concluzii

Analizând comparativ scoliile canonice și interpretările lui Aristenos, putem constata rolul pe care aceste scolii l-a avut pentru înțelegerea ulterioară a canoanelor, dar și importanța recuperării acestora.

În urma celor analizate, putem trage anumite concluzii cu privire la scoliile canonice bizantine:

1. Deși scoliile oferă comentarii concise asupra canoanelor, acestea nu sunt exhaustive sau adecvate pentru o înțelegere completă a tuturor canoanelor recunoscute de către Biserica Ortodoxă. Totuși, ele oferă o cheie de interpretare a secolelor X-XII pentru înțelegerea principalelor teme canonice regăsite în canoane.

2. Scoliile, în esența lor, ilustrează dinamica și evoluția interpretativă a canoanelor în anumite faze ale dezvoltării tradiției Bisericii Ortodoxe, ceea ce solicită o recuperare a acestora în cercetarea actuală.

3. A existat o tendință în rândul cercetătorilor de a minimiza importanța scoliilor, percepute ca adnotări marginale și secundare, astfel neglijând potențialul lor analitic, însă putem înțelege anumite abordări ulterioare ale canoniștilor bizantini doar prin recursul la aceste scolii canonice bizantine.

Edițiile actuale nu oferă o colecție completă și structurată a scoliilor canonice bizantine, creând un gol în literatura de specialitate. De aceea, precum afirma și David Wagschal, ar fi necesară o ediție critică a acestor texte și o traducere modernă a lor.

„Rugăciunea, inima bisericii" - argumentele canoanelor apostolice

Pr. Lect. Univ. Dr. Nicolae-Coriolan DURA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia

Ceea ce definește caracterul revelat al Bisericii Ortodoxe este nu numai învățătura sa adevărată, ci în mod special punerea în practică a acesteia. Realitatea existenței unei ființe supranaturale a definit orice ființă umană. Consecința revelației supranaturale primită în grădina Edenului, chiar dacă deteriorată (în urma păcatului strămoșesc) i-a îngăduit omului sa păstreze legătura prin creație cu Creatorul.

Trebuie să mărturisesc faptul că, de timpuriu mi-am pus problema rugăciunii, în sensul găsirii răspunsului la nenumărate întrebări. Unele legate de: Ce este de fapt rugăciunea? De ce trebuie să ne rugăm? Cui trebuie să ne rugăm? Care este folosul rugăciunii? și multe altele. Îi vedeam pe bunicii mei rugându-se, îngenuncheat lângă părinții mei îi urmăream când se rugau, i-am privit pe profesorii mei de teologie la ceas de rugăciune, pe colegii mai mari de seminar sau facultate, pe preoții parohiei în care m-am format, toți practicau rugăciunea și toți mă îndemnau să mă rog și eu. Ceea ce am constatat însă odată cu trecerea timpului este faptul că rugăciunea este un factor strict personal. Rugăciunea nu poți să o studiezi, rugăciunea o practici, o trăiești. Poți să studiezi despre ea, poți să folosești cuvinte multe pentru a o descrie, dar rugăciunea trebuie să o experimentezi singur, să o guști și să te bucuri de roadele ei.

Pentru a oferi o imagine a inimii Bisericii care este rugăciunea, cred că cel mai potrivit început de drum ar trebui să fie paragraful

edenic al creației, relatat de către Moise pe înțelesul nostru al oamenilor. Păstrând coordonata plății păcatului și a umbrei morții, omul rămâne tributar unei anumite zone de cunoaștere deoarece, chiar dacă în urma săvârșirii păcatului strămoșesc firea noastră omenească s-a pervertit, totuși păstrăm legătura directă cu Creatorul. Dumnezeu i se adresează lui Adam știind că acesta din urmă îl aude chiar dacă nu mai vrea să fie văzut de Creator. Acum, Adam face dovada faptului că este capabil să Îl audă pe Dumnezeu deoarece îi răspunde, dar și a faptului că nu mai vrea (nu mai poate) să-L vadă pe Dumnezeu. Cum altfel s-ar putea explica realitatea dialogului dintre Dumnezeu și Adam în Grădina Edenului în care Dumnezeu îi comunică chemarea Sa. Adam aude și este capabil să-i răspundă. Folosind expresii luate din lumea fizicii putem să spunem că avem un emițător, un receptor și un mesaj. Aici doresc să adresez o provocare specialiștilor în studiul Noului Testament: Oare de ce Mântuitorul la sfârșitul cuvântărilor Sale striga adresând următorul îndemn: „cel ce are urechi de auzit, să audă, iar cel ce are ochi de văzut să vadă”?

A doua imagine care vine să întregească urcușul de înțelegere a termenului rugăciune este cea de-a doua generație de oameni amintită în paragraful scripturistic, și anume Cain și Abel. Cain a adus jertfă lui Dumnezeu, după un timp a adus și Abel (Fac. 4,3-5). Problemele care se ridică încep să se diversifice deoarece șirul întrebărilor se așterne firesc: De unde știau Cain și Abel că trebuie să aducă” jertfă”? Cui îi aduceau ”jertfă„ cum arăta acea persoană pe care nu o mai vezi dar cu care poți să comunici? Ce este acea persoană, prin comunicare ce anume poți să-i comunici? Fără a insista asupra noțiunii de jertfă, cine le-a spus despre existența acelei persoane și cine le-a vorbit despre „jertfă” și care este rolul acesteia? De ce spre jertfa lui Abel, Dumnezeu a căutat și totodată, ce a definit jertfa lui Cain, astfel încât spre jertfa lui, Dumnezeu nu a privit?

Ceea ce este interesant este faptul că atmosfera din gradina Edenului poate fi împărțită în două părți, cea dinaintea săvârșirii păcatului strămoșesc și cea de după păcatul strămoșesc. Cea dintâi definește prezența noastră a neamului omenesc în cadrul creației în prezența lui Dumnezeu. „Prezența” noastră cu Dumnezeu este definită ca fiind „față către față”, continuă, directă și clară în lumina existenței veșnice a lui Dumnezeu. Cea de-a doua este definită ca o „întâlnire„

a noastră cu Dumnezeu, sporadică, indirectă, temporară și ambiguă – cu referire la Vechiul Testament, perioada lui Moise care era gângav, la prooroci care prooroceau ocazional -, pentru cunoașterea acesteia fiind nevoie de „lumina" învățăturii lui Hristos primită din perspectiva Pogorârii Duhului celui Sfânt.

Revenind la rugăciune însă, în baza istoriei neamului omenesc, - aici aș folosi imaginea propusă de către Sfântul Apostol Pavel în epistola către Romani când definește omenirea în „cei ce cred - credincioși" și „păgâni", - aceasta a constituit de fiecare dată modul în care omul caută să realizeze un dialog cu Dumnezeu, chiar dacă termenul folosit diferă luând noțiunea de ființă extraterestră (*extra terra*), „ființă supranaturală", „divinitate", "zeitate" ... etc.

Ceea ce păgânii intuiesc, creștinii primesc spre a pune în lucrare. Prezența soclului ridicat Dumnezeului necunoscut" din Atena (F.Ap. 17,23), în cadrul călătoriilor misionare ale Sfântului Apostol Pavel așteaptă așezarea la loc de cinste a acestui Dumnezeu care s-a făcut și se face cunoscut, „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire".

Din punct de vedere creștin, revelația supranaturală, primită din partea lui Dumnezeu prin Fiul Său și desăvârșită prin lucrarea Duhului Sfânt, face ca firea omenească având revelația supranaturală și așezându-o lângă cea naturală, revelația să primească caracterul desăvârșit.

Din punctul de vedere al subiectului rugăciunii aceasta implică trei factori: omul, divinitatea și conținutul dialogului dintre cei doi factori anterior. Folosind expresii luate din lumea fizicii putem să spunem că avem un emițător, un receptor și un mesaj. Dumnezeu se face auzit, deoarece grăiește, omul și implicit întreaga creație devine receptor, iar conținutul mesajului se face cunoscut (revelat) astfel încât să poată fi cunoscut și pus în practică. Dacă am rămâne doar la acest nivel ar trebui să afirmăm că este vorba de exprimarea unei voințe unilaterale, dar vedem însă cum comunicarea primește conotații reciproce, ceea ce înseamnă că nu este vorba doar de o comunicare, ci este vorba de un dialog, iar aici poate termenul potrivit este cel teologic și anume este vorba de comuniune. De ce? Simplu. Pentru că în Grădina Edenului se mai poartă un dialog și anume dialogul dintre Eva și ispititor. Dialogul acesta reprezintă un schimb de informații nicidecum o comuniune, deoarece aici se poate con-

stata diferența dintre dialogul care primește conotația de comuniune și simplă comunicare golită de consistență. Cel dintâi zidește, este dătător de viață, în timp ce cel de-al doilea este golit de esența vieții, iar dacă nu zidește înseamnă că distruge. Mai precis acum se poate semnala diferența dintre Dumnezeu și ispititor în ceea ce-l privește pe om și anume faptul că Dumnezeu „îl iubește", în timp ce ispititorul „îi vrea binele".

Păcatul strămoșesc nu oprește această comuniune, ci doar o pervertește. Dumnezeu comunică cu omul și înainte de păcat și după săvârșirea păcatului. Omul în egală măsură păstrează această legătură a comunicării și după păcat. Ca dovadă întrebarea adresată lui Adam: Adame unde ești? Urmată de posibilitatea receptării și oferirii unui răspuns (dovada implementării unui dialog). Poate exemplul dialogului lui Dumnezeu cu Cain, atât înainte de uciderea fratelui său Abel cât și după săvârșirea crimei fratricide este o dovadă și mai potrivită, deoarece Cain aude cuvântul lui Dumnezeu înainte de păcat, dar interesant lucru că nu-i mai răspunde lui Dumnezeu. Dumnezeu cu cei doi fii ai lui Adam și ai Evei nu a mai vorbit, dar în acest caz Dumnezeu i se adresează direct lui Cain, același Cain care îi adusese „jertfă". Aici aș vrea să accentuez un aspect interesant și anume: în cazul lui Abel, Dumnezeu „a privit" spre darurile lui Abel, dar n-a vorbit direct cu acesta, însă în cazul lui Cain deși „spre darurile sale n-a privit", cu el Dumnezeu vorbește, i se descoperă (putem spune suplimentar) deoarece conținutul dialogului îl privește direct. Ceea ce este și mai interesant este faptul că ceea ce ar fi trebuit să fie conținutul unui dialog (însemnând dorință de cunoaștere) se transformă în monolog deoarece Cain nu vrea să mai răspundă, aude, dar nu mai comunică.

Aici întrăm într-o zonă a contemporaneității deoarece raportarea noastră a oamenilor la conținutul acestui dialog sau cunoaștere a conținutului mesajului/revelației ne găsește așezați pe diferite paliere, în funcție de atitudinea noastră. Deoarece înțeleptul Solomon afirmă în cartea Ecclesiastului faptul că: „nu există nimic nou sub soare", aș îndrăzni să împart acest fenomen în trei categorii: a) cei care se simt deranjați de faptul că aud conținutul chemării la dialog; b) cei care sunt indiferenți, sau aflați în expectativă, și c) cei care răspund. Pentru a păstra acuratețea învățăturii Mântuitorului nostru Iisus Hristos tre-

buie să amintim faptul că pilda semănătorului împarte acest fenomen în patru cu referire directă la cei care vor să răspundă cuvântului Mântuitorului Hristos, cu referire directă la categoria c).

Astfel:

a) cei care se simt deranjați de faptul că aud conținutul chemării la dialog, dar care nu vor să dea curs acestei chemări. Șirul lor pornește de la ignorarea acestei chemări și ajunge până la a se răzvrăti împotriva lui Dumnezeu, mai precis a-L „înjura„ pe Dumnezeu. Dacă vreți cazul soției lui Iov din contextul vechi-testamentar. Blestemă-l pe Dumnezeu și mori" (Iov, 2,9), iar nou-testamentar răutatea lor ajungând să depășească atitudinea demonilor, care „cred și se cutremură" (Iac. 2,19).

b) cei care sunt indiferenți, uneori „flecăreți"[1] cei ce doar se aflǎ în treabă sau aflați în expectativă, din rândul acestora se formează „prozeliții". Aceștia aud cuvântul chemării la comuniune, dar nu știu cum să se raporteze la acesta. Religia le este străină, o intuiesc, o simt dar nu știu cum să se raporteze la ea. Trăitori într-o lume secularizată vor căuta răspuns la chemare în jurul lor, căutând un sprijin în ceea ce-i înconjoară sau un model între cei din anturajul lor, oscilând între a) și c). Vor căuta un model, pe cineva care a pornit pe o anumită cale și pe care să-l urmeze, în care să aibă încredere, adevărați „străjeri ai timpului"[2]. Aici e vrednic de amintit cazul famenului etiopian din cunoscutul episod al faptelor Apostolilor, care recunoaște existența acestei stări sufletești zicând: „Cum aș putea-o înțelege, dacă nu mă va călăuzi cineva?" (F. Ap. 8,31).

c) cei care răspund. Aici se încadrează două categorii și anume, cea dintâi, a celor care doresc și nu știu pe ce cale să meargă, mai precis a celor care intuiesc o cale (aici regăsindu-se exemplul femeii samarinence sau a celei din Canaan), iar cea de-a doua categorie este a celor care reușesc să găsească calea cea adevărată și se decid să pornească pe ea și pe care aș defini-o ca fiind cunoașterea ortodoxiei, al celor

---

[1] Clement Alexandrinul, Colecția Părinți și scriitori bisericești, Scrieri, Partea întîi, vol. 4, carte tipărită cu binecuvântarea prea Fericiturlui Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere, introducere, note și indicii de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, Pedagogul, Partea a II-a, 59; 3, p. 264.

[2] Clement Alexandrinul, *Ce bogat se va mântui?*, p. 58.

care îl „mărturisesc pe Hristos”[3]. Aceștia sunt cei care cunosc rodul îmbelșugat al pildei Mântuitorului Hristos cu privire la sămânță și la rodul însutit deoarece „rugăciunea are nevoie de un suflet sănătos și frumos; că rugăciunea trebuie să însoțească pe om până în cea din urmă zi a vieții sale”[4].

Fără a avea pretenția că cele trei categorii sunt bine definite între ele, sau că nu ar exista posibilitate de a cunoaște întrepătrunderi sau chiar ocolire a lor, nimeni nu trebuie să treacă prin toate, și nici nu este nevoie de un interval specific de timp pentru a le parcurge, iar ca argument doveditor trebuie să pomenim de cazul tâlharului de pe cruce, caz care dovedește că fiecare suflet omenesc are propriul ritm și propriul drum pe care singur este lăsat să și-l aleagă, deoarece „cuvântul” este unic, Cel care îl emite este în egală măsură „unic” și receptorul este unic, acesta fiind omul, doar atitudinea sa este diferită.

Rugăciunea – inima bisericii

De ce acest titlu? Cu acuratețe imaginea folosită de către Sfântul Apostol Pavel în cazul dăruirii creștinismului celor din Corint (Cor. 12, 12-31) este grăitoare. Un trup al cărui cap este Hristos, un trup alcătuit din membre, care trup se păstrează curat, neprihănit. Dacă am rămâne doar la această imagine nu am avea decât trupul istoric al Învățătorului, trup pe care îl privim de departe țintuit pe cruce, schingiuit, batjocorit, înjosit, mai precis un trup uman, însă trupul la care face referire Sfântul Apostol Pavel este trupul lui Hristos cel înviat, de aceea trupul Bisericii este un trup viu. Ce anume îi conferă acestui trup caracterul etern astfel încât „nici porțile iadului nu vor birui” (Mt. 16,18)?

Care este secretul acestui „trup” care trăiește, este viu chiar trecând prin experiența morții?

---

[3] Esebiu de Cezareea, *Istoria bisericească, Martirii din Palestina*, vol. 13, Scrieri, Partea întâi, Colecția Părinți și Scriitori Bisericești, carte tipărită cu binecuvântarea prea Fericiturlui Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere, introducere, traducerea, studiu, note și comentarii de pr. Prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, Cartea a opta, IV, Despre martirii lui Dumnezeu care au umplut lumea cu amintirea martirajului lor, pp. 317-318.

[4] Clement Alexandrinul, *Ce bogat se va mântui?*, p. 36.

În limbajul vremurilor moderne s-a căutat un tipar pentru a găsi o explicație a acestei expresii. O explicație hidoasă la fel ca și concluzia inoculată de cei care au pornit la drum cu ideea morții de care nu te poți despărți, în căutarea vieții cele veșnice fără a trece prin înviere. Oferta este bogată începând de la vampiri, trecând prin vârcolaci, noaptea morților, Halloween, și finalizând cu personajele fictive promovate astăzi de o ramură a cinematografiei și care a creat chiar un adevărat curent cinematografic – zombie, curent căutător într-o zonă a morții veșnice din care nu ai cum să scapi. Curentul amintit străduindu-se să se lipească de veșnicie fără a înțelege veșnicia se zbate într-o dilemă continuă: Nu poate nega veșnicia, dar nu o poate nici explica.

Totuși Biserica, păstrătoare a învățături celei adevărate oferă omului șansa de a găsi răspunsul la această dilemă. Mai precis, Învățătorul nostru Iisus Hristos ne-a oferit, în nenumărate cazuri, imagini clare a modului în care noi oamenii putem să ne eliberăm din robia morții prin înlăturarea păcatului.

În primul rând, zona noastră de interes nu trebuie să fie moartea, ci viața cea veșnică. Aici născându-se o întrebare firească și anume: - de ce Mântuitorul nu a folosit niciodată termenul de „moarte" sa „a murit " la adresa cuiva care a trecut părăsit această viață, a se vedea cazul fiicei lui Iair, cazul tânărului din Nain, cazul lui Lazăr din Betania, situații în care Învățătorul folosește termenul de „a adormit".

Toată istoria noastră de după săvârșirea păcatului strămoșesc este marcată de existența morții ca o consecință a păcatelor pe care am ales să le săvârșim. Preocuparea noastră este permanent îndreptată spre universul păcatului. Care păcat este mai mare și care e mai mic, care este mai greu sau mai ușor, care este capital și care nu, care este strigător la cer și care nu, care se regăsește în decalog și care nu, care este incriminat de Catehismul nostru și care nu; fără să ne dăm seama că nu vom găsi niciodată viață veșnică fiind interesați de universul păcatului. Aici cu siguranță îmi veți îngădui o întrebare firească: - De ce în cazul fiului risipitor, în clipa întâlnirii acestuia cu tatăl său, lipsește un paragraf definitoriu din decizia luată în țara îndepărtată?

Mântuitorul ne-a vorbit permanent despre viață și nu despre moarte, iar privitor la viață ne-a adresat chemarea de a ne bucura din nou de binecuvântarea edenică și anume de viața cea veșnică.

Învățătorul i-a spus-o lui Nicodim (In. 3,16), i-a descoperit-o femeii din Samaria (In. 4), ne-o adresat-o nouă, o descoperire a vieții celei veșnice la nivel personal. Tot aici cred că ar trebui să ne ridicăm un nou semn de întrebare și anume: - De ce toate pildele Mântuitorului sunt pilde ale vieții, pline de dinamism, de activitate, de slujitori care se ostenesc (bine sau rău) dar care trăiesc, de stăpân care pleacă cu treburi, dar apoi revine, de investiții, de bilanț, de bucuria sau tristețea reîntâlniri, de senzația așteptării a ceea ce va veni ... dar niciodată despre moarte? Ceea ce surprinde este faptul că niciun personaj din pildele Mântuitorului nu este omorât. Iar pentru a fi fideli învățăturii Mântuitorului trebuie să amintim singura unica pildă care ne vorbește despre moarte și anume pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, unde chiar și aici, din cele 14 versete care vorbesc despre viață cu cele două coordonate, cea din lumea aceasta (trei versete – Lc. 16,19-21) și cea viitoare (9 versete – Lc. 16,23-31), despre moarte se amintește într-un singur verset (Lc. 16,22) și chiar și din acesta doar un jumătate de verset, deoarece despre moartea săracului aflăm doar că a murit, iar despre moartea bogatului știm că a fost îngropat.

Nu întâmplător cred că trebuie amintit episodul întâlnirii dintre saduchei și Mântuitorul, saducheii necrezând în înviere și nici în viața cea veșnică. Concluzia Mântuitorului fiind clară: viața cea veșnică reprezintă izbăvirea de păcat, izbăviți de păcat, moartea încetează a mai guverna existența noastră. Nemaiexistând păcat și moarte atunci ce rămâne? Explicația Mântuitorului este clară: „vor fi la fel cu îngerii" (Lc. 20,36).

Folosindu-se de antropologie Sfântul Apostol Pavel ne oferă imaginea omului din punct de vedere medical. Un organism este format din membre, fiecare așezat la locul său, fără a se amesteca unul în misiunea sau activitatea celuilalt și fiecare dintre ele slujind celuilalt (în mod individual), dar, de fapt, slujind întregului trup (în general). Totuși acest trup poate primi două caracteristici și anume faptul că la autopsie pe masa medicului se află un trup, iar cel care efectuează cercetarea (autopsia) este tot un trup, definește două stări diferite. Unul este mort, iar celălalt este viu, sau mai precis într-unul este viață, iar în celălalt viața lipsește. Din punct de vedere medical, inima este organul care transmite în întregul organism cantitatea de sânge necesar care menține în viață organismul, trimițând cât și când trebuie cantitatea

potrivită. În clipa în care inima se oprește întregul organism este în pericol de a-și pierde caracterul viu. Pentru aceasta, în caz de pericol, medicii au nevoie de confirmarea faptului că omul are puls, că inima funcționează și mai ales cum funcționează. Ca măsură extremă, se recurge la resuscitate cu speranța că inima își va relua rolul său de a dărui viață. Din punct de vedere medical, când inima a încetat să mai bată sau a refuzat să răspundă la stimuli, nemaiîndeplinindu-și îndatorirea, omul este declarat mort, sau, într-o formulare juridică, îi este declarat „decesul".

Secretul înfiinţării bisericii, precum și a dăinuirii sale în veșnicie constă tocmai în inima sa care bate, iar inima sa este rugăciunea. Ritmul său nu este ritmul unei generații, a unui secol sau a unui curent religios, cultural, filosofic ci este ritmul veșniciei, al timpului etern, al veșniciei în care nu există moarte pentru că nu există păcat. Creștinul dezbrăcând haina păcatului, scapă de osânda morții, dar nu rămâne „gol", ci „goliciunea" sa este umplută de plinătatea harului.

Rugăciunea în creștinism este ritmul în care inima începe să bată. Pulsul nu este al unui însingurat, apărut din hazard și rod al întâmplări cu țintă spre neant, ci la fel cum inima pruncului începe mai întâi să bată în pântecele maicii sale, după ritmul inimii mamei sale și purtând amprenta compoziției sanguine luată din aceeași componentă sanguină a mamei sale, la fel și creștinul, în biserica ortodoxă primește aceste coordonate. Imaginea este tributară dialogului purtat de Mântuitorul cu căutătorul înțelegerii celor cerești, înțeleptul Nicodim, cel care dorea să se nască a doua oară din pântecele maicii sale.

Farmecul minunat al rugăciunii ortodoxe este acela că păstrează două coordonate de care rugăciunea avea nevoie pentru a fi plenară, mai întâi, cunoașterea învățăturii celei adevărate, mai precis – cui ne rugăm, iar apoi cum anume să ne rugăm, mai precis - ce trebuie să conțină rugăciunea.

Mântuitorul Iisus Hristos este cel care a stabilit aceste coordonate, El însuși practicând rugăciunea nu doar că le-a vorbit contemporanilor despre ea - mulțimilor în pilde, iar Apostolilor în mod direct, dar i-a chemat spre a-L vedea la rugăciune și de a se ruga și ei împreună cu El, indiferent dacă erau de neam iudeu sau dintre păgâni. Dacă ar fi să amintim un singur exemplu cred că întâlnirea

Învățătorului cu femeia samarineancă este grăitor, deoarece căutările religioase ale unei femei păcătoase include dorința de cunoaștere a locului unde este potrivit să se roage, iar răspunsul primit indică nu doar locul ci și modul în care trebuie să ne rugăm: „ Voi vă închinați la ceea ce nu știți; noi ne închinăm la ce știm ... adevărații închinători se vor închina Tatălui în **duh** și în **adevăr**", (In. 4, 22-23) – iată așadar prima coordonată a ortodoxiei. În ceea ce privește cea de-a doua, chiar Apostolii sunt cei care intuiesc necesitatea acesteia, când l-au rugat pe învățătorul zicând. "Doamne învață-ne să ne rugăm" (Lc. 11, 1), aspectul fiind completat cu învățătura de pe muntele fericirilor sau a nenumăratelor parabole rostite de Mântuitorul, dintre care la loc de cinste trebuie amintită cea a vameșului și a fariseului. Dar, ortodoxia nu doar naște creștini spre mântuire, ci îi și crește, îi pregătește pentru mântuirea sufletelor și intrarea în împărăția cea cerească, deoarece Mântuitorul le-a oferit adeseori exemple concrete ale folosului rugăciunii: apa se preface în vin, cinci pâini se înmulțesc, iar doi pești satură 5.000 de bărbați. Stihiile lumii acesteia se domolesc, bolnavii incurabili se tămăduiesc, fiul demonizat se vindecă, morții învie, dar ceea ce este mai important ne vine greu să-l realizăm, și anume, nu doar noi comunicăm cu Dumnezeu așteptând să ne audă și să ne asculte, ci și Dumnezeu comunică cu noi așteptând ca noi să facem același lucru. Așa se explică glasul ce se face auzit pe malul Iordanului: „Acesta este Fiul Meu cel iubit" (Lc. 3,22), pe muntele Taborului (Lc. 9,35), dar în mod special la intrarea în Ierusalim: „L-am preamărit și iarăși Îl voi preamări" (Lc. 12,28) când Învățătorul ne spune clar că „nu pentru Mine a venit glasul acesta, ci pentru voi" (In. 12,30).

Chemarea de debut adresată de către Mântuitorul oricărui suflet care se naște pe pământ și anume: - "cel ce vrea să vină după Mine", nu reprezintă decât începutul drumului spre împărăția cerurilor. Fiul risipitor se întoarce singur din țara îndepărtată, dorindu-și prezența tatălui său, iar Luca și Cleopa, deși în aparență călătoresc singuri spre Emaus, un călător „necunoscut" călătorește cu ei. În Emaus apa nu se mai transformă în vin, ci vinul se transformă în Sângele și Trupul Mântuitorului Hristos. Luca și Cleopa nu se mai întorc în Ierusalim singuri, ci ei deja îl au cu ei părtaș/comuniune pe Hristos cel înviat.

Dacă un trup are nevoie de o inimă, iar inima pentru a-și împlini menirea are nevoie de sânge care pulsând să transmită același sânge în întregul organism în gramajul potrivit și Biserica poartă de grijă de inima sa și de ritmul curat și sănătos (ortodox) al acesteia.

Dacă așezăm în discuție toată perioada de dezvoltare internă a bisericii începând de la întemeiere și până astăzi vom constata că biserica a arătat o grijă deosebită față de acest aspect. Începând de la Mântuitorul Hristos constatăm că fenomenul religios nu este suficient. Chiar Mântuitorul accentuează acest aspect când femeii samarinence îi dezvăluie faptul că o singură învățătură este dreaptă/ortodoxă, iar contemporanilor în mod direct: „Nu oricine îmi spune Doamne, Doamne va intra în împărăția cerurilor" (Mt. 7,21), iar indirect în pilda celor zece fecioare ca răspuns la o rugăciune: „Doamne, Doamne deschide-ne nouă. Adevărat vă spun vouă nu vă cunosc pe voi "(Mt. 25,11-12). Amestecul voit al vremurilor noastre, în ceea ce reprezintă dorința de creare a confuziei faptului că toate religiile sunt bune și toate credințele vorbesc despre același Dumnezeu (între creștini și nu numai) este greșită, iar problema este trunchiat prezentată în mod intenționat. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci cum se explică faptul că Mântuitorul ia atitudine împotriva învățăturii cărturarilor a fariseilor ("Vai vouă ..., nu fiți ca ..."), împotriva modului de abordare la sacralitatea templului din Ierusalim (Casa Tatălui meu casă de rugăciune se va chema, iar voi o faceți peșteră de tâlhari"), accentul căzând în mod direct pe expresia clară ca între Dumnezeu și Mamona nu există niciun amestec. În lumea materială nu poți amesteca apă curată cu noroi în speranța că vei obține la final tot apă curată bună de băut. Vei pierde și curățirea apei celei dintâi, iar rezultatul tău va fi un noroi diluat.

Apostolii au fost învățați să înțeleagă acest aspect, iar apoi înțelegându-l să prețuiască rugăciunea și să o păstreze la adevărata sa valoare. Dacă e să ne rezumăm la experiența lor este suficient să amintim episodul vindecării tânărului demonizat la rugămintea tatălui său: „Noi, spuneau Apostolii, de ce nu am putut să-l vindecăm", iar cazul celor șapte fii ai lui Sceva (F.Ap. 19,16) este grăitor pentru încercarea de a lua în derâdere atât rugăciunea cât și puterea rugăciunii.

Mărturia Canoanelor Apostolice – piatra de temelie a bisericii

În cazul Bisericii Ortodoxe Române dintre principiile de bază care o definesc în alcătuirea sa, două sunt cele care trebuie amintite aici, și anume, mai întâi că „iși păstrează unitatea dogmatica, canonica și a cultului cu Biserica Ortodoxă universală Ecumenică a Rasaritului"[5], iar apoi că „este autocefală și unitară în organizarea sa"[6]. Pe baza acestor două principii unitatea modului de organizare precum și de manifestare cultică este unitară în întreaga biserică, indiferent de locul și timpul în care creștinii ortodocși își exercită acest drept. Până și faptul că sunt în zone urbane sau zone rurale le conferă caracterul unitar, astfel încât învățătura despre credința ortodoxă este aceeași, iar modul de alcătuire și derulare al rugăciunilor păstrează acest caracter unitar. Principiul aparține caracterului bisericii ortodoxe dintru început, chiar dacă acest aspect a ajuns să fie definit din punct de vedere legislativ abia la sinodul I ecumenic ținut la Niceea, în anul 325, prin formularea canonului 20, care spune: „...pentru ca toate să se păzească în acelaşi fel în fiecare parohie, a hotărât Sfântul Sinod ca stând să se dea lui Dumnezeu rugăciune"[7].

Principiul amintit anterior nu rămâne doar un enunț lipsit de consistență, deoarece de-a lungul timpului biserica ortodoxă s-a confruntat cu două mari pericole, unul venind din interiorul său iar celălalt venind din exteriorul său, amândouă având, de fapt, același izvor, și anume, neînțelegerea învățăturii de credință creștină ortodoxă.

Perioada primară a creștinismului dă câștig de cauză acestei afirmații, deoarece îi vedem pe Sfinții Apostoli confruntându-se cu

---

[5] *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2022, art. 2, al. 1, p. 41; vezi și „*Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*", Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, „Biserica Ortodoxă universală Ecumenică a Rasaritului ", 1953, art. 2, al. 2, p. 5.

[6] Ibidem, art. 2, al. 2., p. 42; Vezi și „*Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*", Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1953, art. 2, al. 1, p. 5.

[7] Canonul 20 – Sinodul I ecumenic: Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române, însoțite de comentarii*, vol. I, partea II, Canoanele Sinoadelor Ecumenice, Tipografia Diecezană, Arad, 1932, p. 78.

aceste două pericole. Creștinii proveniți dintre păgâni aduc cu ei un mod diferit de gândire și de raportare la învățătura creștină, iar iudeii prozeliți sau convertiți caută și ei să înțeleagă modul de alcătuire și dezvoltare a bisericii creștine după Cincizecime. Înțelegerea nu este ușoară, pătrunderea într-un spațiu atemporal în care ești invitat să te obișnuiești cu veșnicia nu este facilă. „Lepădarea de sine" implică o renunțare la o lume religioasă pe care tu ți-o făurești (este împărăția ta) și adaptarea la împărăția cerurilor creată de Dumnezeu pentru noi, dar guvenată de ordinea și normele create dintru început de Dumnezeu, (în care se face „voia Ta"). Iudaizanții sau păgânii caută să pătrundă înțelesul acestei împărății în care tu ești fiu al împărăției și nu stăpân al acesteia atât înainte de a decide să se boteze cât și după acest moment. Dacă vreți, două momente sunt definitorii celor afirmate, și anume momentul în care Apostolii sunt nevoiți să răspundă membrilor sinedriului referitor la întrebările legate de propovăduirea învierii Învățătorului lor, conflict care, în cele din urmă va deschide valul violențelor împotriva creștinilor (Apostolii sunt bătuți, Arhidiaconul Ștefan și Apostolul Iacob vor fi uciși), iar apoi momentul în care Apostolii trebuie să facă față conflictului spontan apărut în interiorul primei comunități creștine referitor la împărțirea bunurilor materiale și apoi culminând cu problema primirii păgânilor la creștinism, problemă care, de altfel, va determina întrunirea Sinodului Apostolic de la Ierudalim, finalizat nu doar cu rezoluția apostolică, ci cu imaginea maturității unei biserici care își revendica propriul său drum în istorie și timp.

Perioada apostolică păstrează această amprentă chiar dacă izvoarele scrise rămase până la noi sunt sărace, vorbim totuși de aproape 2.000 de ani de creștinism în mare parte trăit, iar apoi păstrat în scris atât cât vitregia istoriei a îngăduit. Din perspectivă canonică perioada apostolică păstrează două coordonate structurate pe aceași filierăși anume păgânismul și iudaismul. Astfel, canonul 64 apostolic păstrează caracterul independent al creștinismului raportat la iudaism, definind faptul că în cazul creștinismului nu este vorba despre un nou curent iudaic sau despre o sectă iudaică: „Dacă vreun cleric, sau laic, va intra în sinagoga iudeilor, sau a ereticilor, spre a se ruga, să se caterisească și să se afurisească"[8].

---

[8] Canon 64 Apostolic - D. G. BOROIANU, *Dreptul bisericesc, Canonele Sinodelor Ecumenice și locale și ale Sfinților Părinți, așezate după chestiuni și cu interpre-*

Nu doar rugăciunea în esența sa constituie elementul principal urmărit ci și ceea ce implică ea. Astfel, încercare de a include practici păgâne neadecvate învățăturii creștine, provenite chiar și din vechiul testament sunt interzise dintru început. Canonul 70 apostolic definește acest lucru zicând: „Dacă vreun episcop, sau presbiter, sau diacon , sau oricare din catalogul clericilor ar posti împreună cu iudeii sau ar ține sărbătorile cu dânşii sau ar primi de la dânşii darurile de sărbători, precum azime, sau ceva de acest fel, să se caterisească; iar de va fi laic, să se afurisească”[9].

Referindu-ne doar la această perioadă observăm faptul că, dintru început jertfa adusă la altar este definită în raport cu celelalte jertfe practicate în perioada primară, astfel jertfa euharistică practicată „în duh și în adevăr” se delimitează clar de jertfele anterioare practicate în iudaism sau în templele păgâne. Iată conținutul canonului 3 apostolic: „Dacă vreun episcop, sau prezbiter, afară de rânduiala Domnului despre jertfă, va aduce altceva la altar, ori miere, ori lapte, ori băuturi meşteşugite în loc de vin, ori păsări, ori asemenea animale, ori legume, afară de rânduială, să se caterisească; afară de mănunchi de grâu nou, ori struguri, la vremea cuviincioasă. Dar să nu fie iertat a se aduce altceva în altar decât unt de lemn pentru candelă şi tămâie la vremea aducerii înainte”[10]. Formularea legislativă un este singulară, deoarece canonul 46 apostolic stipulează că: „Episcopul, ori presbiterul, dacă va admite botezul sau jertfa ereticilor, poruncim să se caterisească. Căci ce comunitate are Hristos cu Beliar; sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul. [II Cor.6, 15]”[11]. Cel care aduce jertfa în cadrul Sfintei Liturghii trebuie să fie conștient de caracterul jertfei aduse astfel încât să fie în măsură să-i învețe și pe ceilalți în ce constă caracterul jertfei și al rugăciunii aduse. Doveditor rămâne conținutul canonului 63 apostolic: „Dacă vreun episcop, sau

tare, vol. I, Tipografia-Editore „Dacia” P. Iliescu & D. Grossu, Iași, 1892, pp. 202-203.

[9] Canon 70 Apostolic - Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, note și comentarii, Sibiu, 2005, p. 46.

[10] Canon 3 Apostolic - *ibidem*, p. 9.

[11] Canonul 46 apostolic - NEOFIT, patriarhul Constantinopolului, *Pidalion sau Cârma Bisericii Ortodoxe*,, Editura „Credința strămoșească”, 2013, pp. 85 – 91 (vezi explicațiile).

presbiter, sau diacon, sau oricine din catalogul ieraticesc, va mânca carne întru sângele sufletului său sau de cea omorâtă de fiară, sau de mortăciune, să se caterisească, căci acestea le opreşte legea; iar dacă ar fi laic, să se afurisească"[12].

Canoanele nu doar interzic, ci și definesc, deoarece sub forma pedepsei adică a ce anume poate să pățească un cleric, indiferent de treapta sa ierarhică , sau un creștin care continuă sa mențină în viața sa practici din viața anterioară aderării la creștinism, canoanele afirmă în mod indirect cum trebuie să procedeze cei amintiți anterior în viața cea nouă în Hristos, în creștinism. Conținutul canonului 66 apostolic este doveditor în acest sens: „Dacă vreun cleric s-ar găsi postind în ziua Duminicii, sau a sâmbetei, (afară de una numai), să se caterisească; iar dacă va fi laic, să se afurisească"[13], sau canonul 69 apostolic stipulează că: „Dacă vrun episcop, sau presbiter, sau diacon, sau ipodiacon, sau citeț, sau cântăreț nu posteşte sfântul marele post al Paştilor, sau Miercurea, sau Vinerea, să se caterisească; fără numai dacă va fi împiedecat de slăbiciune trupească; iar dacă va fi laic, să se afurisească"[14].

Ceea ce aminteam anterior referitor la iudaism și imposibilitatea așezării acestuia alături de creștinism se regăsește și în cazul celor care devenind creștini și neînțelegând caracterul acestei învățături păstrează pe mai departe legături cu practicile iudaice sau păgâne sau chiar nereușind să pătrundă caracterul tainic al acestei învățături încep să alunece spre învățături greșite, străine de învățătura Mântuitorului ajung să propovăduiască cu încăpățânare învățături greșite fiind declarați eretici, chiar și comuniunea cu aceștia este incriminată de canoanele apostolice. Ca dovadă, iată conținutul acanunului 45 apostolic: "Episcopul, sau presbiterul, sau diaconul de se va ruga numai împreună cu ereticii, să se afurisească, iar de le va da voie a lucra ca clerici, să se caterisească"[15].

---

[12] Canonul 63 apostolic – Răzvan PERȘA – *Canoanele Bisericii Ortodoxe, vol. I, canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, ediție bilingvă, Editura basilica, București, 2018, p. 126.

[13] Caonul 66 Apostolic, *ibidem,* pp. 126-127.

[14] Canonul 69 Apostolic, C. DRON, *Canoanele, text și interpretare, Canoanele Apostolice*, vol. I, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1932., pp. 221-230 (vezi și explicațiile).

[15] Canonul 45 apostolic, *ibidem*, pp. 154-156, (vezi și explicațiile).

În cazul sărbătorilor, acestea diferă față de păgânism sau iudaism. Apogeul acestora fiind Sfintele sărbători de Paști. În acest context canonul 7 apostolic indică obligativitatea respectării zilei Paştilor potrivit învăţăturii creștine: „Dacă vreun Episcop, sau presbiter, sau diacon va sărbători sfânta zi a Paştilor cu Iudeii înaintea echinocțiului de primăvară, să se caterisească"[16]. Momentul central al sărbătorilor îl reprezintă Sfânta Liturghie, iar din cadrul Sfintei Liturghii, momentul împărtășirii cu Sfântul Trup și Sfântul Sânge al Mântuitorului Iisus Hristos, de aceea neîmpărtășirea la sfânta Litrughie a ajuns să fie incriminată de conținutul canonului 8 apostolic, acesta neîngăduind să planeze nici o urmă de îndoială asupra caracterului plenar al rugăciunii și anume comuniunea cu Hristos. Iată conținutul canonului:„ Dacă vreun episcop, sau prezbiter sau diacon oarecare din catalogul ieraticesc, săvârşindu-se sfânta jertfă, nu se va împărtăşi, să spună pricina şi, de va fi binecuvântată, să aibă iertare; iar de nu o va spune, să se afurisească ca unul care s-a făcut vinovat de demoralizarea poporului şi a produs bănuială asupra celui ce a săvârşit-o ca şi când nu ar fi săvârşit-o după rânduială"[17]. Canonul nu este singular, iar faptul că lângă el s-a păstrat conținutul canonului 9 apostolic, așezând în același context nu doar starea clericală, ci și starea mirenească indică importanța înțelegerii caracterului rugăciunii în creștinism. Iată conținutul canonului 9 apaostolic: „ Toți credincioşi, care intră şi ascultă Scripturile, dar nu rămân la rugăciune şi la sfânta împărtăşanie, trebuie să se afurisească ca unii care fac dezodine în Biserică"[18].

Sarcina păstrării acestor principii cade, în primul rând, asupra creștinului. Acesta, în comuniune cu preotul parohiei de care aparține urcă pe scara valorilor morale aprofundând atât învățătura de credință cât și experiența personală a rugăciunii împletită cu rugăciunea comună în cadrul bisericii parohiale. Sarcina supravegherii și

---

[16] Canonul 7 Apostolic, Constantin ERBICEANU, *Studii de teologie canonică și drept bisericesc*, Editura Basilica, București, 2018, ediție îngrijită de Arhid. Conf.dr. Georgică Gregoriță, Drd. Alexandru Bordea, Drd. Daniel-Grigore FILIMON, pp. 186-187.

[17] Canonul 8 Apostolic, N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii, vol. I, partea I, Introducere, nomocanonul în XIV titluri și Canoanele Apostolice*, Tipografia Diecezană, Arad, 1930, p. 203.

[18] Canonul 9 Apostolic, *ibidem*, p. 204.

a coordonării acestui aspect cade pe umerii ierarhului locului, care prin organismele centrale bisericești răspunde de întregul aspect al comuniunii cu biserica lui Hristos. Imaginea este întregită de obligativitatea întrunirii tuturor ierarhilor într-o comuniune plenară, sinodală care să urmărească și să îndrume îndeplinirea acestui principiu.

Sub acest aspect, canoanele apostolice reglementează sub ton imperativ, obligativitatea slujitorilor sacramentali de a învăța poporul, apoi de a nu-și părăsi și neglija comunitatea, atât prin plecarea/absentarea din parohie, cât și prin îndeletnicirea cu activități potrivnice misiunii sacramentale încredințate. Îndatoririle nu sunt doar individuale ci ele își cunosc împlinirea doar plenar (împreună), iar plenitudinea se regăsește în indeplinirea misiunii propovăduirii învățăturii Mântuitorului Iisus Hristos, sub îndrumarea Duhului Sfânt.

Mărturie rămân canonul 14 apostolic care face referire la episcop, iată canonul: „Episcopului nu-i este ertat, părăsind eparhia sa, să treacă la alta, chiar şi dacă s-ar îndemna de mai mulți fără numai de va fi vre-o pricină binecuvântată, care-l sileşte a face aceasta ca să poată aduce mai mult folos celor de acolo sub cuvânt de pietate, dar şi aceasta nu de sine, ci prin hotărârea multor episcopi şi cu aceea, ai mare rugăminte"[19], precum și canonul 15 apostolic, care face referire la clerici, iată canonul: „Dacă vreun presbiter, sau diacon sau oricare din catalogul clericilor, părăsind eparhia sa, se va duce în alta şi mutându-se cu totul va petrece în altă parohie împotriva socotinței episcopului său, poruncim ca acela să nu mai liturghisească, mai ales dacă episcopul său chemându-l să se întoarcă, nu a ascultat, rămânând întru nesupunere, să se împărtăşească acolo ca un cleric"[20]... Dacă canoanele amintite mai sus spun ce nu trebuie să facă cei responsabili de îndeplinirea misiunii de a propovădui și îndruma activitatea într-o eparhie sau parohie, canonul 58 apostolic stipulează ceea ce anume trebuie să facă atunci când zice: „ „Episcopul sau prezbiterul nepurtând grijă de cler, sau de popor şi neînvățându-i pe ei dreapta credință să se afurisească; iar persistând în neglijență şi lenevie, să se caterisească"[21]

---

[19] Canonul 14 Apostolic, STAN Alexandru, *Sfintele Canoane ale Bisericii Ortodoxe a Răsăritului,* Editura Nicora M, București, 2016, pp. 17-18.

[20] Caonul 15 Apostolic, *ibidem*, p. 32.

[21] Canonul 58 Apostolic, N. MILAȘ, *Canoanele ..., vol. I, partea I*, p. 272 (vezi și comentariile).

Cât despre obligativitatea de a se întruni toți ierarhii în fiecare an nu o singură dată, ci chiar de două ori pe an ne vorbește canonul 37 apostolic zicând: „De două ori pe an să se țină sinodul episcopilor şi să se cerceteze laolaltă dogmele dreptei credințe şi să se hotărască în privința controverselor bisericeşti, ce se vor ivi; anume o dată în a patra săptămână a Cincizecimii; iar a doua oară în a douăsprezecea zi a lunii Octombrie”[22].

Concluzii

1. Dumnezeu a așezat la dispoziția omului toate cele necesare pentru a-și făuri propria mântuire. Cuvintele Sfintei Scripturi sunt grăitoare: „Oare voiesc Eu moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu - şi nu mai degrabă să se întoarcă de la căile sale şi să fie viu?” (Iez. 18,23, 33,9), chiar dacă greutatea expresiei este așezată aparent pe Dumnezeu și voința Lui, rămâne totuși întrebarea cum a ajuns omul să-și piardă calitatea sa de om și să devină „păcătos”, deoarece Dumnezeu nu creează păcătoși, ci creează oameni.

2. În baza afirmației anterioare greutatea cade pe om și mai ales pe omul ajuns păcătos, astfel născându-se întrebarea: ce se va intâmpla cu păcătosul care nu vrea să se întoarcă? Pentru că șansa de a fi viu pentru el este pierdută.

3. Întoarcerea implică voință personală. La fel cum prin voința sa, a pierdut calea vieții și și-a făurit calea păcatului a cărui finalitate este moartea, la fel prin proprie voință trebuie să-și dorească părăsirea păcatului și alegerea drumului spre viață veșnică.

4. Întoarcerea implică revenirea la ceea ce a fost mai întâi, la comuniune și astfel la părăsirea singularității. Pentru comuniune este nevoie de depășirea a trei etape existente în lumea noastră materială, astfel încât să cunoaștem etapa finală, cea de-a IV-a: etapa I este tăcerea, ignorarea, revolta, toate însemnând nimic altceva decât refuzul dialogului. Etapa a II-a este monologul, etapa a III-a este dialogul, iar etapa finală a IV-a este comuniunea. Prin toate aceste etape a trecut fiul risipitor din pilda Mântuitorului Hristos, cel care ne-a oferit în mod metaforic, etapele roadelor duhovnicești ale rugăciunii. Dacă

[22] Canonul 37 Apostolic, N. MILAȘ, *Canoanele ...*, *ibidem*, p. 244 (vezi și comentariile).

slujitorii cu cei doi și respectiv cei cinci talanți au fost invitați să „intre întru bucuria stăpânului lor, dacă fecioarele cele înțelepte au intrat cu mirele împreună la nuntă, oare de ce nu ne putem împărtășii și noi de atmosfera pe care aceste pilde doar le anunțau. Cum e în camera de nuntă? / Cum e mirele și prezența sa lângă nuntași? Cum se manifestă bucuria stăpânului cel atât de darnic, care după ce că ne-a dăruit doi sau cinci talanți, la vreme de bilanț nu numai că nu ni i-a luat ci și ceea ce am dobândit cu ei a rămas în posesia noastră, iar ca totul să ne copleșească ne mai și invită a fi părtași bucuriei comuniuni cu el?

Mai simplu, cum am putea ajunge de la 2 sau 5 talanți să obținem 4 sau 10, este o întrebare al cărei răspuns îl intuim fiecare dintre noi (2 x 2 = 4; 5 x 2 = 10) - o matematică cu operațiuni pe care noi credem că o înțelegem. Dar cum am ajuns de la 10 talanți (maximul pildei talanților) la suma de 10.000 de talanți (pilda celor doi datornici - Mt. 18, 24). Suma este imensă pentru un singur om, raportat la contectul istoric, ca dovadă Cartagina după cel dintâi război punic (264-241 î.d.Hr.) a trebuit să-i plătească Romei un tribut de 3200 de talanți în 10 ani ca despăgubiri de război.

Simplu.

„Pentru că m-ai rugat" (Mt. 18,32).

Întâlnire. Cunoaștere. Judecată. Despre rugăciune în viziunea mitropolitului Antonie de Suroj

Lect. Univ. Dr. Gabriel NOJE
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Studiul de față își propune să prezinte într-o manieră succintă viziunea mitropolitului Antonie de Suroj asupra rugăciunii, prin accentuarea a trei aspecte caracteristice ale acesteia, așa cum se găsesc reliefate în cărțile reputatului ierarh și predicator ortodox. Îndată după apariție, aceste volume – care adunau, de fapt, între coperțile lor diverse cuvântări sau predici despre rugăciune rostite în diferite împrejurări de către mitropolitul Antonie Bloom – au cunoscut un succes răsunător în rândul publicului. Gillian Crow, în biografia dedicată vlădicăi de Suroj[1], evidențiază că atracția discursului acestuia despre rugăciune se datora, pe de o parte, tonului sincer cu care își însoțea ideile expuse, iar, pe de altă parte, faptului că rugăciunea nu era analizată în termeni strict religioși, cu referire la o anumită tehnică, ci corelată direct cu problema absenței lui Dumnezeu, „o piatră de poticnire pentru necredincioși și credincioși deopotrivă"[2]. Așa se face că, într-o societate occidentală în care secularizarea instaura treptat un climat de ariditate spirituală, maniera autentică, surprin-

[1] Gillian Crow, *„Acest om Sfânt". Impresii despre Mitropolitul Antonie*, traducere din engleză de Monica-Irina Bazon, cuvânt înainte de Preasfințitul Părinte Macarie Drăgoi, Editura Theosis, Oradea, 2017, pp. 225-226.
[2] Gillian Crow, *„Acest om Sfânt"*..., pp. 225-226.

zătoare, în care mitropolitul Antonie Bloom înfățișa rugăciunea constituia o provocare, venind în întâmpinarea interogațiilor existențiale ale multora dintre aceia care îl căutau pe Dumnezeu și încercau să stabilească o legătură cu El.

Dintre cărțile mitropolitului Antonie de Suroj, cel mai mare succes l-a avut Școala rugăciunii, fiind considerată de mulți – la mai bine de treizeci de ani de la apariția ei – „cea mai bună carte pe care au citit-o vreodată"[3] pe tema rugăciunii. Plecând de la aceste afirmații de mai sus, considerăm importantă cunoașterea gândirii autorului amintit despre rugăciune, fiindcă ne poate ajuta la conștientizarea valorii morale a acesteia în viața și creșterea noastră spirituală cu Dumnezeu.

În monografia în care analizează teologia chenotică a mitropolitului Antonie Bloom, părintele Roman Rytsar menționează că vlădica de Suroj „a devenit cunoscut pentru modul în care a interpretat rugăciunea și locul ei în viața duhovnicească a unei persoane"[4]. Potrivit lui Rytsar, Antonie Bloom a apelat la un „limbaj antropomorfic pentru a descrie relația intimă dintre Dumnezeu și om"[5]. Ducând mai departe aprecierea exegetului amintit, putem afirma că, lecturând cărțile mitropolitului Antonie de Suroj, avem convingerea că limbajul folosit, pentru a caracteriza relația care se înfiripă, apoi se clădește și se desăvârșește prin rugăciune între Dumnezeu și om, este unul existențialist sau personalist. Așa cum se va vedea din prezentarea noastră, în viziunea mitropolitului Surojului rugăciunea este privită și discutată în termenii un eveniment care pune față în față sau angajează două ființe personale, conștiente, libere, capabile de a iniția un dialog și de a clădi o comuniune autentică de iubire.

De fiecare dată când definește ce este rugăciunea, mitropolitul Antonie Bloom obișnuiește să folosească cuvintele „căutare", „întâlnire" și „relație" pentru a surprinde esența acestei experiențe spirituale a omului: „Rugăciunea este o întâlnire și o relație"[6]; „rugăciu-

---

[3] Gillian Crow, *„Acest om Sfânt"...*, p. 227.

[4] Pr. Roman Rytsar, *Teologia chenotică a lui Antonie Bloom, Mitropolitul Surojului, din perspectivă antropologică*, traducere din engleză de Lucian Filip, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 362.

[5] Pr. Roman Rytsar, *Teologia chenotică a lui Antonie Bloom...*, p. 364.

[6] Anthony Bloom, *Beginning to pray*, (originally published under the title *School for Prayer*, Darton, Longman & Todd Ltd., London, England, 1970), Paullist Press,

nea este căutare a lui Dumnezeu, întâlnire cu Dumnezeu și depășire a acestei întâlniri prin comuniune”[7]; „rugăciunea constituie o întâlnire cu Dumnezeu, o întâlnire a sufletului viu cu Dumnezeul cel Viu!”[8]. Ceea ce putem să sesizăm din definițiile de mai sus este faptul că Antonie de Suroj vorbește despre experiența rugăciunii în termeni ce caracterizează raporturile dintre oameni. Procedând altfel, intenția ierarhului misionar este aceea de accentua adevărul referitor la „realitatea personală a lui Dumnezeu cu Care se poate stabili o relație”[9].

Din reflecțiile mitropolitului Surojului desprindem ideea că este important să ținem cont de cel puțin trei aspecte pentru a putea vorbi despre rugăciune ca întâlnire efectivă a omului cu Dumnezeu. Primul aspect privește faptul că nevoia omului de rugăciune, impulsul său de a se ruga și de a se deschide către Dumnezeu trebuie să vină din convingerea fermă că lumea nu este doar o realitate bidimensională, ci că aceasta deține anumite profunzimi ale ei, că are pe lângă dimensiunea vizibilă și una implicit invizibilă. În această lume a lucrurilor invizibile, care ne înconjoară și în care suntem imersați, noi descoperim, în opinia mitropolitului Antonie Bloom, atât prezența lui Dumnezeu, care reprezintă realitatea absolută, cât și propria noastră adâncime spirituală. Prin introspecție și prin sondarea în interiorul nostru ajungem la conștientizarea calității noastre de ființe spirituale care tânjesc, dincolo de suprafața lucrurilor, după legătura cu Dumnezeu[10].

Cel de-al doilea aspect este ilustrat de ideea că, pentru a fi cât mai autentică și mai tainică, întâlnirea dintre om și Dumnezeu în rugăciune este necesar a fi construită pe temelia unei libertăți reci-

New York / Mahwah, 1970, p. 26 [în română: *Școala rugăciunii*, traducere din engleză de Gheorghe Fedorovici, Editura Sophia, București / Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2006, p. 34].

[7] Anthony Bloom and Georges Lefevre, *Courage to pray*, translated from French by Dinah Livingstone, Paullist Press, New York/Paramus/Toronto, 1973, p. 5. Vezi în limba română Mitropolitul Antonie de Suroj, *Rugăciunea care aduce roade. Buchete de texte duhovnicești pentru lectura zilnică*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 27.

[8] Mitropolitul Antonie de Suroj, *Dumnezeu și creația sa*, traducere din rusă de Denis Chiriac, Editura Egumenița, f.l., 2021, p. 57.

[9] Mitropolitul Antonie de Suroj, *Rugăciunea care aduce roade*..., p. 23.

[10] Anthony Bloom and Georges Lefevre, *Courage to pray*, pp. 5-6.

proce sau, altfel formulat, aceasta nu poate să se realizeze deplin decât în condițiile unei astfel de libertăți. În opinia lui Antonie Bloom, conștientizarea acestui adevăr ne-ar ajuta să înțelegem mult mai bine situațiile în care Dumnezeu poate să nu răspundă uneori solicitărilor noastre, așa cum noi, de altfel, de multe ori procedăm la fel atunci când Dumnezeu încearcă să ajungă la noi[11]. Mitropolitul Antonie Bloom mai precizează că atunci când deplângem absența lui Dumnezeu ar fi mult mai indicat să ne întrebăm dacă nu cumva noi înșine ne-am făcut absenți prin nevrednicia noastră, dacă nu cumva am arătat prin atitudinea noastră că nu ne mai pasă de Dumnezeu[12]. Pe de altă parte, pentru vlădica Surojului este cât se poate de evident că „dacă L-am putea aduce în mod automat la o întâlnire cu noi, dacă L-am putea forța să se întâlnească cu noi, atunci n-ar mai fi nicio relație și nicio întâlnire"[13]. Rugăciunea reprezintă, așadar, atât o lucrare a libertății celor doi actori implicați în acest act spiritual, cât și o manifestare sinergică, de cooperare, a acestora.

În fine, cel de-al treilea aspect demn de luat în seamă atunci când vorbim despre rugăciune este acela că, odată ce se produce, întâlnirea dintre om și Dumnezeu în rugăciune devine un eveniment care marchează întreaga existență a omului. Intersectarea traseului vieții omului cu cel al lui Dumnezeu în rugăciune reprezintă un moment crucial pentru om, unul care, odată constituit, nu poate fi uitat și care, „prin mila lui Dumnezeu, nu încetează niciodată"[14]. Potrivit lui Antonie Bloom, după episodul întâlnirii cu Dumnezeu, rugăciunea omului poate cunoaște intensități diferite, variind de la uimire la superficialitate, însă dincolo de această stare de fapt, rugăciunea rămâne o constantă care amprentează experiența cotidiană a rugătorului[15].

Mitropolitul Antonie de Suroj subliniază în reflecțiile sale ideea că întâlnirea omului cu Dumnezeu în rugăciune reprezintă un act prin care omul ajunge atât la o cunoaștere mai profundă a lui Dumnezeu, cât și la o cunoaștere mai reală a sinelui. Această cunoaștere este denumită a fi o „întâlnire în adevăr". Este vorba de adevărul despre identi-

---

[11] Anthony Bloom, *Beginning to pray*, p. 26 [în română: *Școala rugăciunii*, p. 34].
[12] Anthony Bloom, *Beginning to pray*, p. 30 [în română: *Școala rugăciunii*, p. 39].
[13] Anthony Bloom, *Beginning to pray*, p. 26 [în română: *Școala rugăciunii*, p. 34].
[14] Mitropolitul Antonie de Suroj, *Dumnezeu și creația sa*, p. 57.
[15] Mitropolitul Antonie de Suroj, *Dumnezeu și creația sa*, p. 57.

tatea lui Dumnezeu și despre identitatea omului. Antonie Bloom consideră că o atare întâlnire devine eficace și constructivă doar atunci când cele două persoane se situează în adevăr una față de cealaltă. „O întâlnire este adevărată doar atunci când două persoane se întâlnesc în adevăr”[16].

În rugăciune, evidențiază mitropolitul Antonie de Suroj, omul cunoaște adevărata identitate a lui Dumnezeu atunci când renunță la imaginile de multe ori false pe care le are despre El. Astfel de imagini false despre Dumnezeu creează atitudini eronate care afectează inclusiv substanța rugăciunii. Un pericol spiritual la care omul se poate expune este acela de a-l transforma pe Dumnezeu într-un idol, Antonie de Suroj citându-l în acest sens pe Sfântul Grigorie de Nazianz[17]. În ceea ce-i privește pe cei nedeplin inițiați în arta rugăciunii, ierarhul ortodox sfătuiește ca atunci când aceștia se înfățizează înaintea lui Dumnezeu ar trebui să lăse în urmă orice cunoștință despre El, oricât de adevărată și de bogată ar fi. „Ar trebui să stăm în fața necunoscutului Dumnezeu, a misterului, a întunericului divin, ar trebui să fim pregătiți să-l întâlnim pe Dumnezeu așa cum El dorește să ni se descopere astăzi”[18]. În felul acesta, omul îl cunoaște pe Dumnezeu în rugăciune într-un mod personal și neafectat de falsul imaginilor preconcepute despre Dumnezeu.

Adevărul pe care omul îl poate descoperi în rugăciune despre sine însuși este cel privitor la adevărata față a personalității sale, cel în care expresia reală a identității lui iese treptat la iveală. Întâlnirea cu Dumnezeu în rugăciune înseamnă, astfel, potrivit mitropolitului de Suroj, o renunțare din partea omului la toate măștile pe care le poartă de-a lungul unei zile, o abandonare a succesiunii de personalități sociale jucate pe scena vieții cotidiene și o revelare a propriului chip. Antonie Bloom arată că acest exercițiu nu este ușor de realizat, omul simțindu-se deseori dezorientat și confuz din cauză că nu știe, atunci când vine în fața lui Dumnezeu, care dintre aceste personalități este realmente a sa și care redă cel mai fidel identitatea lui. Se poate întâmpla, sesizează vlădica de Suroj, ca în fiecare dintre aceste personalități

---

[16] Anthony Bloom and Georges Lefevre, *Courage to pray*, p. 17.
[17] Anthony Bloom and Georges Lefevre, *Courage to pray*, p. 20.
[18] Anthony Bloom and Georges Lefevre, *Courage to pray*, p. 22.

să se regăsească ceva din om, dar unitatea persoanei să lipsească[19]. În acest sens, mitropolitul Antonie atrage atenția asupra faptului că, din pricina multitudinii de identități pe care le adoptă pe parcursul unei zile, „o rugăciune care s-ar putea înălța cu putere din inima persoanei adevărate nu-și poate găsi drumul între oamenii de paie succesivi pe care îi oferim lui Dumnezeu"[20]. De aceea este necesar, susține vlădica de Suroj, să găsim unitatea persoanei noastre, „identitatea noastră fundamentală". Este o responsabilitate dificilă deoarece implică confruntarea noastră cu personalitățile pe care alegem să le afișăm în timp, o luptă spirituală pe care ne este frică să o purtăm[21].

Însă omul poate ajunge să se cunoască pe sine și atunci când în rugăciune face experiența absenței lui Dumnezeu. Dacă într-un astfel de moment tendința noastră este aceea de a ne plânge de absența lui Dumnezeu și de tăcerea Lui, mitropolitul Antonie de Suroj ne sfătuiește să primim astfel de clipe cu umilință și cutremurare, ca o dovadă a faptului că Dumnezeu ne oferă prilej de pocăință pentru obtuzitatea noastră spirituală[22]. Tăcerea Lui trebuie să o percepem ca o oportunitate de a ne analiza starea noastră duhovnicească, de a ne judeca noi înșine înainte de a fi judecați de Dumnezeu[23].

Mitropolitul Antonie Bloom concepe rugăciunea și ca un moment de judecată al omului. El spune că persoana nu se poate înfățișa înaintea Domnului fără a fi mântuită sau osândită. Rugăciunea constituie „un moment care este întotdeauna critic"[24] pentru om, deoarece a sta în prezența lui Dumnezeu în rugăciune înseamnă a-L experia pe Dumnezeu ca Sfințenie, iar aceasta experiență este greu de suportat de către om deoarece viața acestuia nu se aliniază întotdeauna cu standardul și cu ethosul viețuirii creștine. De aceea, atunci când Dumnezeu nu își face simțită prezența în rugăciunea omului, acesta din urmă trebuie să aibă un gând de recunoștință pentru că i se oferă ocazia de a conștientiza că unele momente în care venim înaintea lui Dumnezeu se pot transforma în tot atâtea osândiri ale noastre. Or, a

---

[19] Anthony BLOOM and Georges LEFEVRE, *Courage to pray*, p. 18.
[20] Anthony BLOOM and Georges LEFEVRE, *Courage to pray*, p. 18.
[21] Anthony BLOOM and Georges LEFEVRE, *Courage to pray*, p. 19.
[22] Anthony BLOOM and Georges LEFEVRE, *Courage to pray*, p. 22.
[23] Anthony BLOOM and Georges LEFEVRE, *Courage to pray*, p. 24.
[24] Mitropolitul ANTONIE DE SUROJ, *Școala rugăciunii*, p. 35.

putea sta în fața lui Dumnezeu fără a ne atrage osânda presupune, afirmă Antonie Bloom, a avea ceva în comun cu Dumnezeu, „ceva care dă vedere ochilor tăi și simțire simțurilor tale”[25]. Pocăința și străpungerea inimii pot constitui, subliniază ierarhul de Suroj, două mijloace care ne facilitează situarea adecvată moral înaintea lui Dumnezeu.

Putem concluziona că rugăciunea ocupă un loc cheie în reflecția teologică a mitropolitului de Suroj. Preocuparea majoră a acestuia este de a evidenția că rugăciunea comportă mai multe ipostaze prin care este redat momentul complex al întâlnirii dintre om și Dumnezeu. Reflecțiile sale ne sunt de folos pentru a clădi o relație fructuoasă pe plan spiritual cu Cel de Sus, ferindu-ne de toate acele situații care pot să falsifice rugăciunea și întâlnirea omului pe verticală cu Cerul.

---

[25] Mitropolitul Antonie de Suroj, *Școala rugăciunii*, p. 36.

Repere eshatologice în opera poetică a Sfântului Efrem Sirul

Ierom. Lect. Univ. Dr. Rafael POVÎRNARU
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie,
Universitatea de Vest din Timișoara

Introducere

Într-un context actual extrem de ofertant din punct de vedere al sistemului de raportare la componenta religioasă, omul contemporan se vede preocupat nu atât a înțelege autenticitatea unui mesaj de credință, cât mai degrabă a surprinde certitudini legate de viața de după moarte, chiar dacă acest proces îl atrage de cele mai multe ori pe căi false. Intenționalitatea unui asemenea demers nu vizează un ecou de conștiință aflată în dialog cu Cineva, ci mai degrabă o percepție care plasează persoana într-o dimensiune individualistă și de cele mai multe ori, chiar depersonalizată, aspecte care transformă ființa umană și percepția acesteia despre nemurire într-o nefericită relativizare a sinelui. În acest context, credința ortodoxă, caracterizată îndeosebi de aspectul prezenței Persoanei ca realitate veșnică vine să contrabalanseze întregul curent al prezentului, orientând ființa spre dimensiunea eshatologică autentică în care lumina Preasfintei Treimi, ca Ființă Triipostatică, devine ambianța comunitară, în care calitatea sinelui uman se vede reflectată în oglinda dumnezeirii, într-o înfățișare deplin pluralistă. Altfel spus, experiența vieții veșnice ca realitate care depășește dimensiunea mormântului se manifestă în spirit liturgic profund, în care ființa, ca icoană a Creatorului său

devine coliturghisitoare în acordul încredințării ascunse tainic în cuvântul de rugăciune al Bisericii, în care suntem încredințați de experiența eshatologicului atunci când, în Sfânta Liturghie[1], cu referire la Sfintele Daruri, cerem de la Dumnezeu drept "Cel ce le-a primit pe dânsele în Sfântul, cel mai presus de Ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic", să ne trimită nouă "dumnezeiescul har"[2]. Din aceste cuvinte suntem încredințați că ființa umană ca *homo liturgicus* experiază încă din viața aceasta starea eshatologicului, în deplinul comunitar fundamentat pe icoana Sfintei Treimi aflată în centrul cultului ortodox[3], Cea Care, după cum aprecia părintele Constantin Galeriu, își revarsă iubirea "într-un paște etern"[4]. Omul care va trăi încă din această viață starea comuniunii cu Dumnezeu Cel mort și Înviat, se va bucura în veșnicie de transfigurarea plină de lumină divină a ființei sale, într-o redefinire a sinelui, dar și a creației, aceea care, ajungând la sfârșitul ei, va "trece în eternitate drept Cer nou și pământ nou, adică transfigurată și îndumnezeită în Hristos și prin Hristos"[5], realitate de care ne încredințează Sfânta Scriptură în paginile revelatoare ale vieții în veșnicie puse în lumină de cartea Apocalipsei[6].

[1] Despre implicațiile jertfei euharistice ca realitate a așezării umanului sfințit în fața lui Dumnezeu, Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă: "Ne-a adus în Sine [Hristos] mai vârtos pe noi, cei ce eram în afara feței și sub mânia Lui din pricina neascultării lui Adam și a păcatului ce stăpânea silnic asupra noastră. Așadar, în Hristos câștigăm putința de a veni în fața lui Dumnezeu" – Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea XVII, PG 68, în Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă* (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004), p. 454.

[2] *Liturghier* (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2012), p. 181.

[3] Prin întregul său conținut doxologic, cultul ortodox se dovedește a fi plin de laudă adresată Preasfintei Treimi Dumnezeu. Acest detaliu se vede confirmat ca experiență duhovnicească permanentă, în principal prin apelul la ectenii și rugăciuni care se încheie cu doxologie îndreptată către Monoființialitatea trinitară, precum și prin întregul tezaur imnografic preponderent trinitar.

[4] Constantin Galeriu, "Vocația pascală a făpturii – Paștile în viziunea ortodoxă", în vol. *Vocația pascală a creației* (București: Basilica, 2019), p. 135.

[5] *Dicționar de Teologie Ortodoxă,* Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan (coord.) (București: Basilica, 2019), p. 350; vezi și: John Anthony McGuckin, *Dicționar de Teologie Patristică* (Iași:Doxologia, 2014), p. 142.

[6] Apoc. 21,2,11, 22-23, 25, 27.

Un asemenea cadru plin de forța realității credinței în Hristos Cel Înviat – arhetip al eshatologicului l-au trăit și descris în operele lor și sfinții Bisericii, oferindu-ne astfel icoana certitudinii viitoare a vieții în Dumnezeu. Un astfel de autor înscris în panoplia pnevmatică a Ecclesiei este și Sfântul Efrem Sirul[7], cel prin a cărui operă, îndeobște poetică ne îndulcim de bucuria vieții viitoare. Prin urmare, scopul prezentului material devine acela de a reliefa în linii mari fizionomia eshatologicului, așa cum acesta se vede descris în opera autorului sirian[8].

Întâi de toate se cuvine a surprinde câteva considerații legate de învățătura vieții viitoare așa cum aceasta este păstrată în învățătura ortodoxă, nu înainte însă de a aduce aminte de ceea ce Sfântul Isaac Sirul grăiește, respectiv că întreaga viață duhovnicească se manifestă atunci când "cugetul se retrage din împrăștierea stârnită de lume, pentru a-și aduna mișcările sale cele cutreierătoare printr-o meditare la înnoirea viitoare a lumii". Avem deci în vedere faptul că întreaga viață a creștinului este o itineranță, o ieșire din lume spre Eshaton, spre înnoirea ființei, fapt pe care, conform părintelui Dumitru Stăniloae, îl actualizăm la fiecare Sfântă Liturghie la momentul ieșirii cu Vohodului Mic.

Eshatonul ca bucurie a înnoirii personale și universale

După cum deja am menționat, învățătura despre viața viitoare este legată de conceptul teologic de eshaton[9], cuvânt provenit din gre-

[7] Cca. 306-373.

[8] Pentru extinderea orizontului siriac, vezi și: Sebastian Brock, *Universul părinților Sirieni. O introducere*, trad. Pr. Conf. Dr. Constantin Jinga (Sf. Nectarie, 2023); Brock, *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity (*Routledge, 1999).

[9] Vezi: Georges Florovsky, "Eshatologia în perioada patristică", în *Scrieri esențiale* (Iași: Doxologia, 2021), pp. 539-59; Ivana Noble, "The tension between an eschatological and a utopic understanding of tradition: Tillich, Florovsky and Congar", *The Harvard Theological Review*, 109, nr. 3 (2016), pp. 400-21; Pantelis Klaitzidis, "Eschatology and Future – oriented in hermeneutics contemporary orthodox theology: the case of metropolitan John D.Zizioulas", în *The Spirit, Hermeneutics and Dialogues* (Peeters Publishers, 2019), pp. 155-80; Brandon Galagher, Julia S. Konstantinovsky, "Divine action in Christ: the Christocentric and Trinitarian Nature of human cooperation with God", în *When The Son of Men didn't come:a construc-*

cescul *eschaton - eschata* (τα ἔσχατα), care se traduce prin *final, ultim, cele din urmă.* Ca sinonime pentru acestea, teologia ortodoxă adoptă și cuvinte precum parousia (παρουσία) care înseamnă *prezent*, în sens de *împreună cu*, dar și *paradeisos (παράδεισος)* - tradus prin *Edenul* în care a fost așezat omul și în același timp, *vremurile din urmă*[10].

Fundamentarea credinței în existența vieții viitoare o reprezintă însăși Învierea Mântuitorului Hristos fără de care "zadarnică este credința voastră, zadarnică și propovăduirea noastră"[11], după cum afirmă Sfântul Apostol Pavel. Acest principiu pe care se bazează întreaga învățătură a Bisericii se vede completat și de alte precizări biblice nou-testamentare[12] capabile a ne certifica viața de dincolo de mormânt.

Realitatea eshatologicului ca existență autentică a sufletului în și cu Dumnezeu s-a bucurat de-a lungul timpului de o serie importantă de referiri, provenite îndeosebi din rândul celor care au tezaurizat Ortodoxia, respectiv Sfinții lui Dumnezeu. În acest sens, conștienți că raiul ca realitate veșnică "nu este atât un loc, ci mai degrabă o stare a sufletului"[13], sfinții s-au aplecat cu profundă preocupare asupra descrierii stării finale a existenței actuale. De pildă, Sfântul Simeon Noul Teolog consideră că în viața viitoare "toate împreună vor fi într-o singură iubire, un singur gând, o singură voință, o singură cunoaștere desăvârșită privind spre Dumnezeu cu dorința unei iubiri nesăturate"[14]. Din aceste din urmă cuvinte suntem încredințați de faptul că a fi în eshaton înseamnă comuniune, aspect întărit de repetarea termenului *singur* în sens de unic, dar în același timp de aici se degajă și convingerea pe care o surprindem în *Pilda bogatului nemi-*

---

tive proposal on the delay of the Parousia (Fortress Press, 2016), pp. 175-210; Joseph Lucas, "Descending to ascend: prayer as initiation into divine judgement in the Apophthegmata Patrum", în *Prayer and the transformation of the self in Early Christian Mystagogy* (Peeters Publishers, 2018), pp. 157-72.

[10] Ilarion Alfeyev, *Taina Credinței. Introducere în Teologia Dogmatică ortodoxă* (Iași:Doxologia, 2014), p. 365.

[11] 1 Cor. 15,14.

[12] In. 5,24; 1 Cor. 10,11; 1 Cor. 15,28.

[13] Alfeyev, *Taina Credinței. Introducere în Teologia Dogmatică ortodoxă*, p. 364.

[14] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvinte către singuratici despre viața duului, taine dumnezeiești, pronie și judecată,* Cuvântul 40, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2003), p. 379.

lostiv și a săracului Lazăr[15], cea care ne oferă imaginea în care sufletul își păstrează veșnic facultățile.

În altă ordine de idei, referindu-se la starea eshatonului, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că: "aceia ce doresc și Îi slujesc lui Hristos se vor mântui"[16]. Această afirmație are în vedere scopul pentru care fiecare din noi trăiește în această viață, respectiv dobândirea mântuirii. Pentru creștinul autentic, eshatonul reprezintă aspirația și dorința de a rămâne veșnic în Împărăția Luminii, în comuniune cu Dumnezeu, cu Maica Domnului și cu sfinții și îngerii pe care îi venerăm din această viață. Despre comuniunea cu Dumnezeu, Sfântul Grigorie de Nyssa, referindu-se la sufletele mântuite, consideră că în clipa veșniciei " toată bunătatea va intra în ei. Nestricăciunea, viața, cinstea, harul, slava, puterea și toate celelalte însușiri pe care de obicei le atribuim lui Dumnezeu și celor ce I se aseamănă"[17]. Pentru omul care dorește cu adevărat să Îl urmeze pe Hristos, precum ne vedem îndemnați de către Sfântul Vasile cel Mare, mântuirea se pregustă ca stare înnoitoare descrisă de Sfântul Grigorie de Nyssa, încă din această viață, urmare a răspunsului pe care omul îl dă la iubirea Cerului. În acest sens, mitropolitul Kalistos Ware ne transmite că "întreaga chemare la mântuire vine ca o invitație pe care, în virtutea credinței noastre umane suntem liberi să o acceptăm sau să o refuzăm"[18]. Astfel, eshatonul se poate trăi prin adopția haric-baptismală pe care fiecare membru al Bisericii o primește, prin intensificarea ei în cadrul cultului Bisericii[19] și desăvârșirea în lumina vieții viitoare cu Dumnezeu. Starea comuniunii veșnice cu Dumnezeu reprezintă în fapt, chipul de slavă al sufletului, acel θεὀσις atât de des invocat de teologia ortodoxă fundamentat îndeosebi pe îndemnul Sfântului Apostol Petru,

---

[15] Lc. 16, 19-31.

[16] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări către Talasie* 63, PG 90, 668C.

[17] Sfântul Grigorie de Nyssa, "Dialogul despre suflet și înviere", în *Scrieri,* Partea a doua, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae (București: Editura Institutului Bibilic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998), p. 408.

[18] Kallistos (Ware) of Diokleia, "We must pray for All: Salvation according to Saint Silouan", *Sobornost* 19, nr.1 (1997), p. 341.

[19] "prin rugăciunile Bisericii primim mereu harul Duhului Sfânt, iar prin darul Duhului Sfânt lucrează în noi energiile Duhului, acele energii necreate, după cum le-au numit unii Părinți ai Bisericii" – Dumitru Stăniloae, M.A. Costa de Beauregard, *Mica Dogmatică vorbită. Dialoguri la Cenica* (Sibiu: Deisis, 2007), p. 46.

de la care auzim: "să vă faceți părtași dumnezeieștii firi" - γὲνησθε θεὶας κοινωνοί φύσεως[20]. în care Dumnezeu se odihnește veșnic în fiecare dintre noi. A ne mântui presupune în final, a ne umple de Dumnezeu, de slava Sa, de lumina Sa, ca stare de comuniune cu El încă de aici. În opinia părintelui Dumitru Stăniloae, "intrând în comuniune cu Hristos – Dumnezeu Omul, ne săltăm dintr-o dată în zarea de lumină de viață infinită în care avem putință să intrăm deplin după moarte"[21]. Același autor afirmă în altă parte că: "din tot spiritul Sfintei Scripturi se vede că după revelație, omul este o ființă completă. El lucrează pentru desăvârșirea sa prin spiritualizarea trupului"[22]. Din acest citat înțelegem că starea învierii presupune nu doar slava de lumină necreată a sufletului, ci și a trupului, despre care Sfântul Grigorie de Nyssa spune că "va participa la restaurarea finală"[23], detaliu care ne cheamă a împlini sfatul Sfântului Apostol Pavel de a face din trupurile noastre, "jertfe vii"[24]. Tot în acest registru, o autoare contemporană, Natalie Depraz apreciază că întregul efort de a ne mântui, de a rămâne veșnic în lumină înseamnă "a duce la maturitate potențialul divin pe care-l poartă orice ființă umană, altfel spus a intra la nunta dintre Dumnezeu și om, Dumnezeu și univers, transcendență și imanență, permițând transcendenței să se realizeze, colaborând la lucrarea universală a slavei divine"[25].

Intrarea întregii creații în slavă, precum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, se datorează faptului că El, Dumnezeu "stăpânește și atrage la Sine tot ce există, de dragul Său"[26]. Observăm deci că întregul proces de prefacere a omului, dar și a creației spre a surprinde starea finală

---

[20] 2 Pt. 1,4. Despre conceptul de îndumnezeire în spațiul literar de origine greacă, vezi: Norman Russel, *The doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradtion* (Oxford University Press, 2006); trad. rom. Norman Russel, *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă*, trad. de Dragoș Dâscă, col. Patristica, seria Studii nr. 15 (Iași: Doxologia, 2015).

[21] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003), p. 265.

[22] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 257.

[23] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1: *The emergence of the Catholic tradition (100-600)* (Chicago-Londra: University of Chicago Press, 1971), p. 151.

[24] Rm. 12,1.

[25] Natalie Depraz, *Corpul slăvit. Fenomenologie practică plecând de la Filocalie și Părinții Bisericii* (Sibiu: Deisis, 2022), p. 21.

[26] Sfântul Grigorie de Nyssa, Dialogul despre suflet și înviere", p. 382.

a Cerului nou și a pământului nou[27] este gestul născut din iubirea veșnică pe care Preasfânta Treime Dumnezeu o împărtășește spre întreaga Lui creație.

Totodată, se impune a face mențiune aici de faptul că bucuria slavei dumnezeiești va putea fi cuprinsă numai de către omul care a privit de-a lungul întregii sale vieți, moartea ca pe o taină. În această direcție, părintele Dumitru Stăniloae consideră că "moartea este taina prin care trebuie să trecem ca să intrăm în sensul deplin al existenței, în plenitudinea ei"[28]. Tot părintele profesor este cel care consideră că:

> "moartea face să se reveleze ființei noastre, misterul ei de persoană, adâncimea existenței sale ca persoană, importanța existenței sale personale. Misterul morții și misterul persoanei țin împreună. Unde nu se mai trăiește moartea ca mister, viața se aplatizează. Dar și invers, unde persoana nu se mai trăiește ca mister, moartea încetează să mai fie și ea sesizată ca mister"[29].

Înțelegem de aici că totul trebuie cuprins ca taină, ca tensiune a viitorului, stare pe care Dumnezeu o creează în noi prin sălășluirea Sa nevăzută în ființa noastră, orientând-o spre o continuă revelare a divinului ca stare de dialog tainic dintre ea și Creator, asigurând-o de faptul că "moartea este trecere spre Viață"[30]. Totul devine ambient asigurat de lumea cea nouă în care întâi de toate s-a născut tainic Hristos, eveniment prin care "viața pământească capătă o importanță decisivă pentru comuniunea directă cu Dumnezeu, Care prin Fiul Cel întrupat și înviat se stabilește în ea, deschizând temporalitatea noastră în mod direct eternității lui Hristos"[31]. De aici înțelegem că viața în comuniune cu Dumnezeu se poziționează permanent în stare de revelare a tainei de iubire dintre Dumnezeu și om, marcată *ab initio* prin nașterea Fiului Omului și desăvârșită *terminus ad quem* prin eshatonul pregustat în icoana Învierii. Toată această dimensiune

---

[27] Apoc. 21,1.
[28] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 223.
[29] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* p. 224.
[30] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 223.
[31] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 264; "Și Cuvântul S-a făcut trup [ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο]", "afirmație prin care realismul neo-testamentar își atinge apogeul" – Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. II (Iași, Doxologia, 2020),p. 95.

existențială devine posibilă urmare a crucii[32] sălășluite în noi prin tainele de inițiere. Astfel, Patriarhul Atenagora afirmă că "prin crucea de viață dătătoare, viața își află împlinirea prin moarte"[33].

Se impune a menționa tot aici că a rămâne veșnic în Dumnezeu în viața viitoare, conform învățăturii Bisericii, comportă atât trecerea prin judecata particulară sau eshatonul particular, cât și prin cea universală sau eshatonul universal[34]. În acord cu Biserica, autorul judecății particulare este Hristos[35], "nu în sensul că El rostește sentințe arbitrare sau conform unor legi impersonale, ci în sensul că din El se revarsă viața și fericirea comuniunii depline"[36]. Pentru cei ce L-au urmat, această judecată înseamnă "arătarea Lui cea mai evidentă cu ei, împreună cu toate darurile iubirii Lui", iar pentru aceia care nu au crezut în El și nu L-au ascultat, judecata va presupune, precum ne încredințează părintele Stăniloae, "încetarea oricărei încercări a Lui de a se mai apropia de ei, de a-i mai scoate din atitudinea lor de refuz față de El"[37]. În final, clipa în care Dumnezeu va fi "toate în toți"[38], drept momentul eshatologic universal va fi caracterizat prin aceea că "fiecare își va primi fericirea sau nefericirea" prin intermediul judecății, cea care "va evidenția faptul că istoria este opera comună a întregii omeniri și că fiecare ins are o importanță și o răspundere proprie înaintea lui Dumnezeu"[39].

---

[32] "Crucea este cea mai puternică manifestare a iubirii Tatălui ca iubire jertfelnică" – Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi* (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005), p. 320.

[33] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 225; "Crucea iradiază speranță și putere. De aceea (..) ne pecetluim cu Sfânta Cruce neîncetat, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Nu există gest mai frumos, mai cuceritor și mai protector. Omul nu putea să inventeze așa ceva. Numai de la Dumnezeu putea să iasă" – Constantin Coman, *despre Cruce sau Vestea cea bună a răstignirii* (București: Editura Bizantină), p. 128.

[34] Învățătura de credință a Bisericii statuează despre cele două momente deosebite pe care le va surprinde fiecare suflet îndată după mutarea sa din această lume. Primul dintre ele are în vedere dimensiunea judecății particulare care rămâne sub aspect implicațional, incompletă și nedefinitivă, pe când venirea din nou a Domnului va marca momentul judecății universale, caracterizate prin aspectul complet – incluzând și judecata trupului înviat și definitiv.

[35] In 5,22.

[36] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 286.

[37] Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pp. 286-87.

[38] 1 Cor. 15,28.

[39] *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 350.

De toate aceste realități a fost încredințat și Sfântul Efrem Sirul, fapt ce l-a determinat a scrie sub inspirație divină despre starea vieții în Dumnezeu dincolo de moarte.

Versuri despre viața viitoare

Opera poetică[40] a Sfântului Efrem Sirul se dovedește a fi magistrală, aflată sub forța înnoitoare a Duhului Sfânt, traversând atât abordări exegetice, cât și mistice. În acest registru se regăsește și preocuparea acestuia asupra descrierii iconice a Raiului[41] sau Paradisului. Asupra viziunii sale despre Paradis, în registru exegetic, André de Halleux afirmă că

> "exegeza spirituală pe care Sfântul Efrem Sirul o dă primelor pagini ale cărții Facerii înglobează în fapt paradisul primordial într-o topografie sacră și într-o istorie a mântuirii care fac din el pământul paradisului eshatologic restaurat de Hristos și sacramental în Biserică"[42].

Altfel spus, întregul cadru cultic al Ecclesiei redă omului încă din această viață starea paradisului pierdut, dar și bucuria conștientă a pregustării acestuia, prin participarea la viața în Dumnezeu, în Biserică.

În acest sens, profesorul Sebastian Brock completează ideea anterioară, afirmând că în viziunea Sfântului Efrem, "întrucât paradisul primordial se află în afara timpului și spațiului, el servește și drept paradis eshatologic"[43] Din aceste cuvinte reiese în mod cert analiza neîncetată a paradisului ca realitatea autentică încadrată deplin în

---

[40] Despre poezia siriacă, vezi: Ioniță Apostolache, "Privire retrospectivă asupra spectelor hristologice din teologia siriană", *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-4, (2012): pp. 252-72; Apostolache, "Teologia siriană de la formare la afirmare", *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa,* nr.1, (2014): pp. 179-90; Ovidiu Panaite, "Note introductive pentru o contextualizare istorică și culturală a creștinismului syriac (II)", *Altarul Reîntregirii*, nr. 2, (2014): pp. 125-144.

[41] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului*, studiu introductiv și traducere doac. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2020).

[42] André De Halleux, "O interpretare: teologia Paradisului la Sfântul Efrem", în Sebastian Brock, 1. *Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul,* trad. Rom. Pr. Mircea Ielciu; II. *Imnele despre Paradis*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică, jr. (Sibiu: Deisis, 1998), p. 189.

[43] Brock, 1. *Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul,* p. 187.

sfera eshatologicului, așa precum autorul sirian s-a arătat preocupat a o pune în valoare.

Înainte însă de a recurge la textele autoriale avute în vedere despre chipul vieții viitoare, se impune a sublinia faptul că mentalitatea siriacă din rândul căreia provine și autorul studiat concepe și exprimă conceptul de viață de după înviere într-o etimologie bogată în sensuri. Astfel, în expresia *tuqana da-'tid*, adjectivul *tida* derivat din verbul *tid – a pregăti, a fi pregătit,* are sensurile de *pregătit, viitor,*sau *acțiune care trebuie să se petreacă în viitor*. Pluralul substantivizat *tidata* are sensul tehnic de "cele viitoare". "Legătura prezentului cu viitorul este determinantă, întrucât cele viitoare vor fi așa cum ți le pregătești de acum. Pregătirea din prezent conferă deja o oarecare existență, mai mult decât virtuală, celor viitoare, pe care le vei întâlni și le vei găsi atunci când vine vremea"[44].

În același timp, substantivul *hudata*, derivat din verbul *hdat* are sensurile de *înnoire, întemeiere, restaurare.* Cu aceste gânduri se cuvine a explora în linii mari referințele poetice de proveniență siriacă ale Sfântului Efrem.

Încercând să ne introducă în dulceața unică a Raiului, Sfântul Efrem apreciază forța cuvântului ca fiind pauperă în raport cu cele realitățile vizate: "*limba nu poate rosti cum este înăuntrul Raiului, nu este de ajuns nici pentru frumusețile lui din afară, căci nici măcar podoabele simple ale împrejmuirii lui nu pot fi povestite cum se cuvine*"[45]. Înțelegem pe deplin faptul că Dumnezeu a pregătit celor ce Îl iubesc pe El frumuseți care prin înfățișare și conținut depășesc puterea de înțelegere și de exprimare a ființei umane. În acest sens, mergând mai în detaliu, autorul afirmă: "*culorile sunt vesele, miresmele lui minunate foarte, frumusețile lui preadorite și desfătările slăvite* "[46]. Olfactivul, cromatica deosebită, dar mai ales aureolarea slavei fac din Eden o lume a bucuriei veșnice, dar și a unei conștiințe aflate în oglinda lui Dumnezeu. Continuând a descrie Raiul, autorul vine parcă în întâmpinarea omului contemporan care își caută necontenit fericirea pe pământ, considerând că acesta este spațiul fericirii absolute. În acest sens, sfântul afirmă că "*ferici-*

[44] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte ascetice. Ediție bilingvă*, Introducere, traducere, note și comentarii Ieromonah Agapie Corbu (Sf. Nectarie, 2022), LXIX.
[45] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 4/7, p. 45.
[46] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 4/7, p. 45.

rea de lângă împrejmuirea lui (a raiului) e mai slăvită și mai înaltă decât tot ceea ce noi, cei ce trăim în valea de jos, simțim ca fericire"[47]. De asemenea aflăm că Raiul *"este o înălțime luminoasă, limpede, sublimă și mândră.(..) piscul tuturor binecuvântărilor"*[48]. Aducând aminte de cuvintele Mântuitorului Hristos - "În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt"[49], poetul sirian continuă descrierea după cum urmează: *"aici am văzut și corturile drepților picurând mir, înmiresmate de miresme, încărcate de roade, încununate de flori. Precum era osteneala omului, așa era și cortul său. Unul avea doar câteva podoabe, altul strălucea de frumusețe; unul era cenușiu la culoare, altul scânteia în slavă*"[50]. De aici înțelegem în chip deosebit că intensitatea luminii veșnice se găsește în deplin acord cu întreaga strădanie ascetică și duhovnicească pe care creștinul le-a trăit în viața sa pe pământ. Chiar dacă sufletul se vede salvat de chinul etern, oglindirea întregului său efort rămâne una de necontestat în veșnicia comunitară a luminii. Mireasma care cuprinde întreaga ființă este revelarea pnevmatică a Duhului, într-o diversitate a virtuții oglindite în Dumnezeu.

Referindu-se la raporul efort-răsplată, Sfântul Efrem ne încredințează într-un alt imn al său de faptul că în ascensiunea Raiului, "*drepții urcă feluritele-i trepte spre a-și primi moștenirea. Cu dreptate El îi înalță pe fiecare la treapta potrivită ostenelilor lui*". Mai departe, într-o abordare ierarhică, sfântul afirmă: "*în Rai e loc de ajuns pentru fiecare: părțile de jos pentru cei ce se căiesc, cele de mijloc pentru cei drepți, înălțimile pentru biruitori, iar piscul pentru Slava lui Dumnezeu*"[51]. De aici se degajă pe de-o parte o influență filosofică neoplatonică al cărei specific rămâne ierahizarea triadică[52], iar pe de altă parte se poate sesiza legătura profundă dintre înfățișarea Raiului și împărțirea Bisericii, cea care, într-o manieră ierarhic-ascensional-duhovniceacă îi găzduiește pe cei care îl slujesc pe Dumnezeu. Totul se vede confirmat în cheie mistică și de mistagogii tradiției[53] răsăritene, care descriu lăcașul de

---

[47] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 4/8, p. 45.
[48] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 5/5, p. 48.
[49] In 14,2.
[50] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 5/6, p. 49.
[51] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 2/11, pp. 34-5.
[52] Vezi: Rafael Povîrnaru, *Viața cultică a Bisericii după tratatele pseudo-areopagitice,* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2018), pp. 39-113.
[53] Sfântul Gherman al Constantinopolului, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon al Tesalonicului, Sfântul Nicolae Cabasila.

cult, drept spațiu eshatologic, care culminează prin mișcarea arhiereului la Sfânta Liturghie cu înfățișarea tronului celui de Sus drept "cer al Cerurilor". Dimensiunea eclesiologică a Raiului se vede descrisă și prin aceea că *"în mijlocul Raiului Dumnezeu a sădit Pomul Cunoștinței ca să despartă cele de jos de cele de sus, Sfânta de Sfânta Sfintelor"*[54], stare în care sacerdot devine Adam cel căruia, *"ca un preot purtând tămâie cu bună mireasmă, ținerea poruncii trebuia să fie cățuia ca să intre înaintea Celui Ascuns în Cortul ascuns"*[55]. Coroborând aceste cuvinte cu ceea ce afirmă Sfântul Apostol Petru despre creștinii care se îmbracă în Dumnezeu, cum că "voi sunteți preoție împărătească, neam sfânt"[56] ne vedem încredințați de aceea că starea comuniunii veșnice cu Preasfânta Treime Dumnezeu presupune o permanentă slujire a sufletului mântuit la "cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic"[57], așa cum auzim de fiecare dată la Sfânta Liturghie.

O altă compoziție ne certifică faptul că: *"Moise a închipuit simbolul Raiului când a făcut cele două sfinte: Sfânta și Sfânta Sfintelor "*[58]. Astfel, devine cert pentru noi că Ecclesia ne pune la dispoziție starea eshatonului, într-o iconizare a slavei comunitare în Dumnezeu.

Cu toate acestea, oferindu-ne certitudinea dulceții viitoare, Sfântul Efrem nu se oprește aici, ci ia în discuție în versurile sale pline de inspirație pnevmatică și starea prin care Adam a pierdut Raiul. Deși fusese *"curat foarte în mândra grădină, (...) a ajuns lepros și respingător din pricina suflării șarpelui peste el"*[59], dar și *"gol și mândru"*, însă, *"sârguitoare, femeia lui s-a ostenit să-i țeasă veșmânt plin de pete, pe care văzându-l atât de urât, Grădina l-a scos afară"*[60]. De remarcat aici este faptul că autorul, apelează la majusculă atunci când se referă la grădină, fapt ce ne asigură că prin acest demers, are în vedere pe Dumnezeu identificat cu toate frumusețile Raiului și cu întreaga lui slavă, pe care protopărinții o pierd urmare a neascultării lor. Deși căderea lor din comuniunea fericirii devine motiv al prezenței morții în lume, în opinia

---

[54] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 3/14, p. 41.
[55] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 3/16, p. 42.
[56] 1 Pt. 2,9.
[57] *Liturghier*, 181.
[58] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 3/17, p. 42.
[59] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 4/4, p. 44.
[60] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 4/5, p. 44.

poetului sirian, întruparea Domnului Hristos Care vine la Adam "*să-l curețe cu isop și să-l aducă înapoi în Rai*"[61], dar și darul Maicii Domnului care îi dăruiește "*un alt veșmânt*"[62] pentru revenirea în lumină, prefac moartea "*într-un simbol al nașterii (..) în Grădina desfătărilor*"[63]. Moartea se vede astfel învinsă prin întreaga operă de mântuire a lui Hristos, revelând în fapt un profund caracter de taină, capabil a tensiona pe om nu spre teamă, ci spre edificare perpetuă în Dumnezeu.

Judecata ca alegere și cugetare la propriile fapte se vede preînchipuită, în opinia Sfântului Efrem, încă din starea Raiului, în care "*Dumnezeu a așezat judecător Pomul, ca dacă Adam va mânca din el , să-i arate treapta pe care a pierdut-o prin mândria sa, precum și starea nenorocită pe care a câștigat-o spre chinul său*"[64], atunci când va "exista timpul răspunsului"[65].Vedem că dincolo de invitația propriei alegeri, Dumnezeu preînchipuie prin prezența Pomului, starea judecății, atât ca ecou al cugetării personale a lui Adam, cât și a demersului final când Divinul va cuprinde totul. Starea Învierii ca eveniment final se vede descrisă drept clipa în care "*întreaga oștire [creștină] locuia într-un singur trup. De o sută de ori mai subțiri și mai fine vor fi trupurile drepților când se vor scula la înviere: vor fi asemenea minții în stare să se întindă și să se lărgească după voie, ori să se micșoreze și strâmteze; dacă se strâmtează este într-un loc, dacă se lărgește, peste tot*"[66].

După părerea lui Hans Urs von Blathasar, trupul înviat este "cel care cântă psaltirea cerească, care face să fie slăviți martirii, care a fost învrednicit de vizita Creatorului său, care a primit crucea de viață dătătoare a Mântuitorului Sfânt"[67].

Starea eshatologicului bazată pe Învierea lui Hristos "ca lege universală a creației"[68] așa cum scrie Vladimir Lossky, se cuvine a fi înțeleasă într-o notă a responsabilității personale, dar mai ales în

[61] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 4/4, p. 44.
[62] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 4/5, p. 44.
[63] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 5/14, p. 51.
[64] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 3/10, p. 40.
[65] Stăniloae, *Mica Dogmatica vorbită. Dialoguri la Cenica,* 180.
[66] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 5/8, p. 49.
[67] Hans Urs von Balthasar, *Slava lui Dumnezeu. O estetică teologică. IV :în spațiul metafizicii: antichitatea*, (Galaxia Gutenberg, 2019), p. 284.
[68] Vladimir Lossky, "Théologie dogmatique?", în *La Vie Spirituelle*, nr. 677, (nov-dec. 1987), p. 619.

cuprinderea bucuriei de a fi veșnic în Dumnezeu, întrucât, în opinia mitropolitului Kalistos Ware, “creștinii ortodocși nu se târăsc înaintea Lui mânați de o spaimă mârșavă, ci Îl privesc ca pe un filantrop, ca pe Cel ce îi iubește pe oameni”[69]. Predominantă în conștiința creștinului se cuvine a fi prezentă bucuria Raiului, fără însă a se pierde atenția față de prezența iadului, care nu rămâne altceva decât “diagnosticul stării mele” îl surprindem spunând pe Olivier Clément într-un context menit “a ne îndemna la smerenie și pocăință”[70].

Toate aceste realități ca pregustare eshatologică se văd cuprinse în taina Ecclesiei prin întregul său cult, acolo unde, încredințați de Sfântul Efrem, *„icoană a Raiului este adunarea Sfinților, în fiece zi se culege aici rodul Celui ce dă viață tuturor; se tâlcuiește aici, fraților, Strugurele menit să fie Leacul Vieții. Șarpele e ologit și legat de blestem”*[71].

Concluzii

Așadar, pe baza celor descrise până aici, se impun a fi creionate câteva concluzii. În primul rând este important să înțelegem faptul că întreaga noastră viață pe pământ are ca finalitate darul comuniunii veșnice cu Dumnezeu, numai în măsura în care alegem a-L urma și a-L asculta. În al doilea rând, experiența duhovnicească a Sfinților reprezintă pentru fiecare dintre noi, mărturia deplinătății vieții în Hristos, dar și imboldul certitudinii vieții viitoare în Dumnezeu. Spre edificarea noastră lăuntrică, învățătura Bisericii, dar mai ales experiența noastră pnevmatică în cadrul cultului devin ambientul cert al pregustării încă din această viață a stării eshatologice. În al treilea rând, considerăm Sfântul Efrem Sirul se înscrie la rândul său în tezaurul veșnic al Bisericii, atât prin viața proprie, cât și prin oglindirea tainică a acesteia în întreaga sa operă poetică, certificându-ne posibilitatea devenirii noastre hristice, parțial în această viață și în chip desăvârșit, în veșnicie. Întreaga operă a poetului sirian se arată a fi mărturie a fidelității și iubirii față de Dumnezeu și învățătura Sa experiate în Biserică, cu scopul imediat de a ne servi nouă celor de astăzi certitudini ființiale, dar și existențial-mistice în Dumnezeul Treime.

[69] Kallistos (Ware) of Diokleia, *The Orthodox Church* (Londra, 1987), p. 266.
[70] Olivier Clément, *The roots of christian mysticism* (London New City, 1993), p. 301.
[71] Sfântul Efrem Sirianul, *Imnele Raiului* 6/8, p. 56.

Abordarea psiho-pastorală a conceptului de vindecare din perspectiva rugăciunii

Conf. Univ. Dr. Psih. Maria Dorina PAȘCA
UMFST – G. E. Palade Târgu Mureș

Pornind de la definiții, aflăm că:

1) DEX (2009)

- vindecarea pentru publicul larg provine din latinescul vindecare şi reprezintă a scăpa sau a face pe cineva să scape de o boală; a se face sănătos; a se însănătoşi; a se lecui; a reveni la starea normală (după o boală); a deveni sănătos; a face să se vindece; a reface; a repara.

2) în domeniul cunoaşterii umane – Larousse, *Dicționarul de psihiatrie* (1998) – vindecarea psihică = revenirea unui subiect atins de o afecțiune mentală, la o stare de bună sănătate psihică. Exemplificând: ,,Spre deosebire de maladia somatică, a cărei vindecare este, în general, reprezentată de suprimarea răului şi întoarcerea la integritatea organismului (*restitutio ad integrum*), vindecarea psihică apare mai degrabă ca un nou stadiu în evoluția psihico-afectivă a subiectului. Iar în această calitate , maladia sa a putut juca încă un rol pozitiv în ceea ce este uneori un veritabil progres al personalității sale. În alte cazuri, mai puțin favorabile, va fi vorba doar de o remisiune sau de o stabilizare, lăsând în calitate de sechelă un deficit mental funcțional şi un handicap.

3) ca interpretare psiholingvistică regăsim verbele – a se tămădui, a tămădui – unde se trece pragul simplu de vindecare, în fapt, se tămăduieşte, adică se adaugă ,,acel ceva” ce face ca tămăduirea /

vindecarea mai ales cea sufletească să aibă un alt demers şi o altă acțiune, precum şi a se îndrepta, adică a reveni spre ceea ce era normal, până la un punct dat, îndreptarea fiind aici vindecarea sufletească, am îndreptat răul – mă vindec, ,,Mă doare gândul, dar mă vindecă clipa", metafora accentuând prezentul în detrimental trecutului, îndreptarea, adică alegerea drumului, a căii cele bune şi drepte, să mă călăuzească.

4) în accepția medicinii creştine, vindecarea (Chirilă P., 2009) este:

a) -înțelesul care trebuie aplicat ființei în întregime; îl considerăm pe om vindecat, dacă are trupul şi sufletul vindecat; tot vindecat îl considerăm şi pe acel om care are doar sufletul vindecat;

b) -noțiunea de vindecare are un sens eshatologic: aproape am putea spune că vindecarea cu adevărat nu există în lumea aceasta, căci această noțiune vizează mântuirea sufletului şi îndumnezeirea omului întreg.

5) în desluşirea lui Vlachos Hierotheos (2007) - teologia este roada vindecării omului, dar şi calea de a ajunge la tămăduire şi a dobândi cunoaşterea lui Dumnezeu. Acelaşi autor nu ezită a susține că Ortodoxia este un tratament vindecător şi o ştiință a vindecării: ,,Dacă acceptăm că Ortodoxia îl tămăduieşte pe om, atunci cred că avem dreptul să susținem că este şi o ştiință, deoarece cunoaşte calea adevărată prin care omul se tămăduieşte".

Pornind spre acelaşi punct dar dintr-o altă perspectivă, Peseschkian N.(2009) vorbeşte despre viață, credință-religie şi biserică, amintind faptul că :

a) Credința religioasă presupune în esență o relație spirituală cu ceea ce e necunoscut şi nu poate fi recunoscut. Cum Creatorul este prin însăşi natura sa incomprehensibil, trebuie să existe credința pentru a putea intra în legătură cu EL. Credința e una din capacitățile umane.

b) Orice persoană are capacitatea de a crede. Credința reprezintă o relație cu necunoscutul şi irecognoscibilul. Practic , credința e mai mult decât o sumă de întrebări despre religie şi despre viața de apoi. Ea atinge şi subiectul vieții private şi al ştiinței.

c) Trebuie făcută distincția între credință, religie şi biserică, între religia de prim nivel şi cea de al doilea nivel. Scopul religiei este acela de a fi purtătoare de sens, valoare şi scop. Ştiința, pe de altă parte,

caută explicații, stabileşte conexiuni logice şi caută noi semnificații. Pentru a fi benefice omului, ştiința şi religia trebuie să se completeze reciproc, formând un tot unitar.

Citându-l pe Max Planck, ,,Nimic nu ne împiedică să identificăm ordinea mondială a biologiei şi Dumnezeul religiei", Peseschkian N. (2009) resubliniază faptul că e necesar a avea o permanență, deci ,,învață să deosebeşti între credință, religie şi biserică".

Reîntorcându-ne totuşi la întrebarea ce este vindecarea? Dragoman Muller J. (2008) răspunde prin faptul că ea este un proces care apare în timp, ca urmare a conştientizării, a eliberării şi a schimbării vieții omului, în primul rând prin schimbarea modului de gândire, hrănire, simțire şi trăire.

De asemenea, surprinde şi ideea că, ,,vindecarea omului " este de trei feluri:

1.- parțială (doar la un anumit nivel);

2.- temporară (doar pentru o perioadă de timp);

3.- totală (prin salt spiritual prin expansiunea conştientului şi a conştiinței).

Enumerând, vindecarea totală, printr-un ,,salt spiritual", face trimitere la:

- conştientizarea cauzei bolii;
- învățarea de noi lecții de viață;
- eliberarea de povara trecutului;
- curaj şi putere de a-şi schimba viața;
- asumarea responsabilităților asupra deciziilor luate, practic având loc ,,expansiunea conştientului şi a conştiinței sale" ,determinându-i tot mai mult apropierea spre desăvârşire.

În acest context, să pornim de la ideea că învățătura creştină poate fi percepută sub trei ipostaze şi anume:

1) -vindecătoare a trupului (terapie); vindecarea este restabilirea dreptei naturi, rezolvarea conflictului generat de boală, a conflictului între trup şi lege;

2) -vindecătoare a minții (liniştire, iluminare, extensia conştientului), iluminarea este sfârşitul medicinii.

3) -vindecăatoare a sufletului (mântuire).

Vlahos Hierotheos (2001) ne aminteşte faptul că:

- mântuirea sufletului este legată de vindecarea sufletului;

- Sfântul Grigorie Palama subliniază faptul că pentru vindecarea omului, adică mântuirea lui, este necesară îmbinarea vieții liturgico-sacramentale cu cea isihastă.

Legat de viața isihastă, Sf.Grigorie stabileşte exact ce este sănătatea sufletului; Vlachos (2001) spune că contemplația lui Dumnezeu este ,,singură model pentru un suflet sănătos cu adevărat''. Modelul de suflet sănătos este să te fi curățat şi să fi ajuns la contemplația lui Dumnezeu. Prin urmare, boala şi sănătatea sufletului dobândesc în învățătura Bisericii un caracter real şi concret. Cu alte cuvinte, virtuțile, care sunt prinse în strădania noastră de a supune trupul sufletului şi sufletul poruncilor lui Hristos, vindecă sufletul şi sufletul tămăduit îl contemplă pe Dumnezeu.

Omul este îndumnezeit nu prin ,,asemănarea meditativă a celor văzuți'', ci prin contemplație, iar pentru dobîndirea acestei sănătăți duhovniceşti este necesară deprinderea liniştirii (păzeşte poruncile lui Hristos, dobândeşte virtuțile şi îşi vindecă sufletul). Prin urmare, viața isihastă este drumul necesar tămăduirii şi mântuirii sufletului, care este în contemplația lui Dumnezeu.

În această triadă trup-minte-suflet , iminent ajungem si la sănătatea duhovnicească ce-l face pe creştinul care o are să mute tristețea lui la un alt nivel. Vlachos (2001) vorbeşte de repere spirituale ale sănătății duhovniceşti şi anume:

a) -cel sănătos duhovniceşte se îmbată de dragostea lui Dumnezeu;

b) -cel sănătos duhovniceşte neglijează dreptul lui ca să păstreze dreptul lui Dumnezeu în viața sa;

c) -cel sănătos duhovniceşte este stăpânit sau, mai bine zis, este inundat de smerenie (smerit in bucurie şi în tristețe, în slavă şi în necinste);

d) -cel sănătos duhovniceşte nu acceptă gânduri viclene împotriva fraților săi, ci le schimbă în bune. Aici este important a găsi modalitatea de a rezolva anumite probleme ce ne preocupă, având în vedere relația cauză-efect (problema fundamentală nu este să luăm o aspirină ca să înceteze durerea de cap, ci să vindecăm cauza care o provoacă);

Practic, e necesar să dobândim sănătatea duhovnicească (Vlachos, 2001), ca să putem trece, bucurându-ne dincolo de sufocarea socială, pe care de multe ori o simțim.

Reîntorcându -ne la relația trup-suflet, Chirilă P. (2009) remarcă faptul că:

a) -sănătatea trupului (adică integritatea anatomică, funcționarea mădularelor în linişte, postul) nu este o condiție absolută şi necesară ca omul să ajungă în rai;

b) -sănătatea sufletului, adică pocăința, lucrarea virtuților, faptele bune, rugăciunea-iată o condiție absolută şi necesară ca omul să ajungă în rai, chiar dacă trupul nu este integru.

Deci, în relația trup-suflet, lucrarea şi starea sufletului sunt determinante şi cu toate acestea există (Vlachos H. (2001) deosebire între vindecarea trupească şi sufletească; acest lucru se vede şi din deosebirea dintre trup şi suflet. Trupul este pieritor, în timp ce sufletul este nepieritor şi nemuritor după har. Astfel, medicina trupească se ocupă cu trupul şi cu ,,materia muritoare şi care curge în jos'', în timp ce medicina sufletească, pe care o exercită Biserica, îngrijeşte de sufletul ,,şi sfânt de la Dumnezeu, şi care participă la lucrarea de sus''. Acesta, sufletul, nu are un înțeles abstract, nu este simplu o energie a trupului, ci este cel după chipul lui Dumnezeu. Vindecarea nu se termină numai la suflet, ci se extinde şi la trup. Adică, scopul vindecării sufleteşti este să vindece întâi şi-ntâi sufletul şi apoi sufletul vindecat ,,şi ceea ce e mai rău să atragă la sine şi să aşeze sus, dezlegat fiind puțin câte puțin de caracterul grosolan'', astfel sufletul devine pentru trup ceea ce Dumnezeu este pentru suflet. Prin urmare, vindecarea se referă la suflet şi la trup. După vindecarea sufletului urmează şi vindecarea trupului, care este strâns legat cu sufletul. Din aceasta putem să ne dăm seama că boala sufletului provoacă boală şi în trup.

În percepția relației dar şi a comuniunii dintre credință şi vindecare, vindecare şi credință, putem pleca de la teroria celor 5w (ce, când, unde, cât, cum) adăugând şi pe ,,de ce ?'' pentru a înțelege dependența sau/şi interdependența dintre ele.

Astfel, vindecarea porneşte de la:

a) -ce vindecăm? trupul, sufletul, mintea, felul nostru de-a fi, boala, durerea, suferința, bunele şi relele?

b) -când vindecăm? atunci când e vremea, timpul chiar şi când ,,e devreme vremea'', când se mai poate face ceva, nu se mai poate face nimic, când e timpul pierdut, când vrea Dumnezeu?

c) -unde are loc vindecarea? acasă, la spital, în biserică, în sufletul nostru, pe pământ, în aer, în apă, unde e voia lui Dumnezeu?

d) -cât vindecăm? cât se poate, cât ajunge, cât să nu facem rău, cât trebuie, cât e necesar, cât se cuvine.

e) -cum vindecăm? cu grijă, cu har, cu binecuvântare, cu ştiinţă şi neştiinţă, cu chibzuinţă, cu bunătate, cu răutate, cu îndreptare, cu îndrumare duhovnicească?

f) -de ce vindecăm? ca să avem linişte, ca să fie trupul sănătos, ca să avem sufletul curat, pentru progres, pentru Dumnezeu?

Este o modalitate prin care o serie de întrebări axate pe cunoaştere şi implicare pot stabili un coeficient al identităţii şi raportării celor două stări, situaţii la realul palpabil la ,,banalul cotidian'' . Întrebarea nepusă ar fi – pentru cine am credinţă? pentru cine vreau să mă vindec? Răspunsul ? – pentru mine sau/şi pentru El, Dumnezeul nostru!

Cu alte cuvinte , Guilmartin N. (2010) spunea că : ,,Vindecarea începe atunci când poţi intra în locurile ferecate din inima ta. Înseamnă să poţi fi singur, aidoma unui pustnic, dar şi să poţi fi cu alţii. Înseamnă terapie, jurnale, plimbări pe plajă, discuţii cu prietenii, cărţi de autoajutorare şi cărţi care te ajută să uiţi. Pentru mine, vindecarea este ca o grădină: seminţele pe care le plantezi cresc sub pământ. Nu poţi vedea nimic o vreme, decât după ce pământul şi seminţele au primit îndeajuns din ceea ce le trebuie: ploaie, soare, timp, hrană şi îndepărtarea buruienilor – apoi va începe să se ridice din nou.

Astfel, aceeaşi autoare, Guilmartin N. (2010), aminteşte şi faptul că: ,,Vindecarea cere curaj să ne continuăm viaţa chiar şi când durerea devine insuportabilă. Avem nevoie de prieteni care să ne poată asculta cum:

- suntem de amorţiţi
- negăm realitatea
- ne răzgândim
- suntem mânioşi
- n-avem timp de nimic
- îi ignorăm
- avem nevoie de ei
- plângem
- răbdăm cu stoicism
- să ne ajute să râdem de toate acestea.

Deci, Guilmartin N.(2010) spune că, atunci când vindecarea începe să prindă rădăcini, fie că este lumina pe care o vezi din nou în ochii noştri, energia pe care o simți revenită în glasul nostru, entuziasmul pe care vezi că-l avem pentru munca noastră sau pasul într-o nouă direcție pe care nici măcar nu ne dăm seama că l-am făcut -, faptul că tu oglindeşti spre noi ceea ce noi suntem întotdeauna capabili să vedem, să auzim sau să simțim, poate fi un adevărat dar de la Dumnezeu!

În acest context, pentru că există o relație biunivocă intre trup si suflet, apare iminentă situația în care se manifestă credința (Larousse, 1995) puterea ei variind de la individ la individ, iar la aceeași persoană variază de la un moment la altul al existenței sale.

În cazul pacientului/bolnavului, credința, identificată de cele mai multe ori cu exprimarea sa directă-rugăciunea- face ca aceasta să se regăsească sau nu în relația celor doi oratori.

Nevoia rugăciunii pornește de cele mai multe ori de la simple apelative pe care medicul:

le poate lua in considerare sau nu;
le ignoră;
se delimitează de ele;
se implică;

sau/și le găsește potrivite in a crea legătura necesară, având forma:

te rog/vă rog;
nu mă lăsa/nu mă lăsați;
salvați-mă;
am încredere in dumneavoastră;
am speranța că mă voi face bine;
vreau sa trăiesc;
fie-vă milă;

până la cele mai complexe ca mod de exprimare.

Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur (după Pașca M.D., Tia T.-2015) amintește faptul că „Rugăciunea este slujbă adusă lui Dumnezeu și, deci, sărbătoare pentru că se face în inimă. Rugăciunea este fundament al sufletului, pentru că în ea este Hristos, ipostasul firii omenești".

De fapt, rugăciunea (Larchet J., 2001) este legătura care unește făpturile de Creatorul lor. Prin rugăciune, omul intră în legătură personală cu Dumnezeu,care este mai aproape de om decât însăși inima sa.

Totodată, rugăciunea (Manzat I. 1997) „este metoda cea mai eficientă de vindecare a bolilor sufletului, căci mare este harul care coboară în sufletul celui ce se roagă”, ea este o speranță care ajunge la comuniune cu iubirea și credința.

Ea mai apare și sub forma rugăciunii bolnavului (Chirilă P., 2009), pentru propria vindecare, ca fiind cea mai de preț, putând fi spontană sau inspirată din versetele biblice, atât pentru bolnavii credincioși cât și pentru cei ce doar atunci îl descoperă pe Dumnezeu.

Astfel, din Psalmul 40, 4:

- Doamne, ajută-mă!
- Doamne, fie-ți milă de mine!
- Doamne, vindecă-mă!
- Doamne, vindecă sufletul meu că am greșit Ție!

cât și Ieremia17,14:

- Vindecă-mă, Doamne și voi fi vindecat, mântuiește-mă și voi fi mântuit, căci tu ești lauda mea!
- Vindecă-mă Doamne, că s-au tulburat oasele mele!

Același autor (Chirilă P., 2009) remarcă și faptul că, la metoda rugăciunii vorbim despre:

a) rugăciunea bisericii prin pomenirea bolnavilor pe numele lor la Sfânta Liturghie;

b) rugăciuni particulare;

c) rugăciunea doctorului făcută dimineața, înainte de a merge la bolnavi.

Potrivit celor amintite anterior, rugăciunile personale/particulare ale pacientului/bolnavului au fost fost subliniate, ele pornind de la un simplu “Doamne ajută”.

Mai aparte, acceptată sau nu și găsită ca o formă a unei anumite conduite aparte, și această rugăciune a doctorului, chiar dacă este rostită cu glas tare sau în gând, poate exista, ceea ce nu trebuie să tulbure, neliniștească sau incite pe nimeni, dreptul liber de exprimare aparținându-ne.

În acest context, opinia lui Levy D.(2014) surprinde, dar și justifică: „Rugăciunea este pentru pacient, nu pentru medic. Desigur, medicul și personalul medical sunt binecuvântați și ei prin ea, dar rugăciunea este pentru pacient. În rugaciune, ca în chirurgie, ai ocazia să face lucruri mari, dar este posibil să faci și rău. Nu există o „rețetă”

pentru rugăciune, cu excepția poate a deschiderii față de situațiile în care rugăciunea va fi primită ca o binecuvântare. Impunerea propriei noastre credințe asupra altora nu este recomandată în niciun context. Astfel, consider că rugăciunea este una din formele cele mai înalte de bunătate pe care o pot arăta unei persoane."

Interesantă apare această abordare, deoarece ea exemplifică modalitatea prin care apare ca implicate rugăciunea în relația medic-pacient, întorcandu-ne din nou la aceeasi 5W:

- când mă rog?
- cui mă rog?
- cât mă rog?
- cum mă rog?
- de ce mă rog?

în așa fel încât temporalitatea și spațialitatea să nu modifice scopul rugaciunii, al lucrării sale duhovnicești, ea ajutând sau/și fiind prezentă, știută sau neștiută în pașii spre vindecarea atât a trupului, cât și a sufletului și, de aceea, e nevoie a ține cont de ea, în contextualitatea dată, fiind benefică prin tainicele sale cuvinte binecuvântate.

Și-atunci, precum vindecarea (Guilmartin N., 2010), „rugăciunea este ca o gradină: semințele pe care le plantezi cresc sub pământ. Nu veți vedea nimic o vreme, decât după ce pământul și semințele au primit îndeajuns din ceea ce le trebuie: soare, ploaie, timp, hrană și îndepărtarea buruienilor, apoi va începe să se ridice din nou".

Bibliografie:

- Chirilă P. (2009) -*Vindecare* - Ed.Christiana, Bucureşti.
- Chirilă P; Valică M (1992) - *Meditație la medicina biblică, Asociația filantropică medicală creştină* - Ed.Christiana, Bucureşti.
- DEX(2009) - Ed.Academiei, Bucureşti.
- Dragoman Muller J., (2008) - V*indecarea în antropologia creştină şi în practicile holistice*, Sibiu.
- Guilmartin N.,(2010) - *Cuvinte care vindecă: ce poți spune când nu ştii ce să spui,* Ed.Trei, Bucureşti.
- Hierotheos Vlachos (2001) - *Psihoterapia ortodoxă*, Ed. Sophia, Bucureşti.

- Hierotheos Vlachos (2007) - *Boala şi tămăduirea sufletului în tradiția ortodoxă*, Ed. Sophia, Bucureşti.
- Larchet J.C., (2001) - *Terapeutica bililor spirituale*, Ed. Sophia, București.
- Levy D.(2014) - *Materie cenușie, un neurochirurg descoperă puterea rugăciunii*, Ed.Scriptum, Oradea.
- Mânzat I., (1997) - *Psihologia credinței religioase*, Ed. de Stiință și Tehnică, București.
- Paşca MD, Tia T (2015) – *Credință întru vindecare sau vindecare întru credință?,* ed. Renaşterea, Cluj Napoca.
- Peseschkian N, (2009) - *Psihoterapia vieții cotidiene*, Ed. Trei, Bucureşti.
- Servan Schreiben D (2007) - *Vindecă stresul, anxietatea şi depresia fără medicamente şi fără psihanaliză*, Ed. Elena Francisc Publishing, Bucureşti.
- Dicționarul de psihiatrie -*Larousse* -(1993)- Ed. Univers Enciclopedic, București.
- Dicționarul de psihologie -*Larousse* -(1995)- Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti.

Rugăciunile de mijlocire - aspecte interconfesionale

Dr. Dacian BUT-CĂPUȘAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca
Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase

Rugăciunea este, în ființa ei, un eveniment spiritual între om şi Dumnezeu. Prin rugăciune, omul intră în legătură personală cu Dumnezeu. Rugăciunea e modul nostru de a sta de vorbă cu Dumnezeu. Astfel, ea este convorbirea noastră cu Dumnezeu „vorbirea minții cu Dumnezeu"[1], „urcuşul minții la Dumnezeu"[2], şi, mai mult decât atât, ea este ridicarea minții şi voii noastre către Dumnezeu. „Starea de rugăciune este o dispoziție nepătimașă, câștigată prin deprindere, care răpește mintea înțeleaptă spre înălțimea spirituală, prin dragoste desăvârșită... Cel ce iubește pe Dumnezeu stă de vorbă cu El de-a pururi"[3].

---

[1] EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune* în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii,* vol. I, ed. a II-a, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1992, p. 92. Sf. EFREM SIRUL, *Cuvânt pentru rugăciune,* în vol. *Cuvinte de la Sfinții Părinți,* Ed. Episcopiei Romanului, 1997, p. 54.

[2] Sfântul NIL ASCETUL, *Cele 100 de capete ale lui Calist şi Ignatie Xanthopol,* în *Filocalia*, vol. VIII, ed. a II-a, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 75. EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, p. 96.

[3] EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, p. 98. A se vedea și NICHIFOR din SINGURĂTATE, *Cuvânt despre rugăciune,* în *Filocalia,* vol. VII, trad. de Pr. Dumitru

Rugăciunea este considerată ca fiind punctul central al tuturor practicilor religioase: „Rugăciunea este inima religiei, este sufletul sentimentului religios, este religia în lucrare, religia vie, religia adevărată. O religie fără rugăciune este un nonsens, este cel mult o religie naturală, care se zbate neputincioasă în întrebări ce rămân veșnic fără răspuns și în numeroase contradicții interne"[4]. Se poate spune că „rugăciunea este una din cele două aripi care ne înalță către cer: cealaltă este credința. Nu poți zbura cu o singură aripă: credința fără rugăciune este la fel de deșartă ca și rugăciunea fără credință"[5]. Maurice Cocagnac adaugă: „Minunile săvârșite de Iisus sunt semne ale Împărăției care va să vie. Această Împărăție este prezentă în fapte întru Fiul lui Dumnezeu pe pământ, puterea ei se face simțită și în credința care se naște încet în inima apostolilor și în cea a ucenicilor... Dar credința nu se poate adânci decât prin rugăciune"[6].

Prin rugăciune ne închinăm lui Dumnezeu, Îl recunoaştem ca unicul sprijin de la care aşteptăm obținerea darurilor duhovniceşti şi mântuirea noastră. Rugăciunea presupune credința într-un Dumnezeu personal cu care se poate dialoga, astfel ea devine o întâlnire cu Dumnezeu. Dumnezeu este Cel Care începe convorbirea, El este Cel care cheamă, spunând: „Iată, eu stau la uşă şi bat..." (Apoc 3,20). „Cine iubeşte pe Domnul, acela îşi aduce aminte întotdeauna de El, iar aducerea aminte de Dumnezeu naşte rugăciunea"[7].

Rugându-se, omul actualizează legătura sa cu Dumnezeu, pentru care a fost creat, când i s-a sădit darul cuvântului. „Prin ea stabilim o comuniune harică cu Dumnezeu, dobândim mântuirea, pentru că Mântuitorul ne adevereşte acest lucru zicând: «*Oricine va chema numele Domnului, se va mântui*» (Rom 10,13)"[8].

Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, pp. 11-32.

[4] Ioan BUNEA, *Psihologia rugăciunii*, ed. a III-a, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2009, p. 16.

[5] Tito COLLIANDER, *Calea asceților. O călăuzire în viața duhovnicească*, trad. de Măriuca Alexandrescu, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 73.

[6] Maurice COCAGNAC, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, trad. de Michaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 295.

[7] Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei*, ed. a III-a, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 60.

[8] Pr. N. V. DURĂ, *Mărturii ale tradiției ortodoxe, biblice* şi patristice, despre rugăciune în Mitropolia Moldovei și Sucevei, an LX (1984), nr. 1-3, pp. 81-82.

Rugăciunea îl face pe om liber cu adevărat. Îl scoate din mărginirea înrobitoare a eului pătimaş, pentru a-l deschide infinitului dumnezeiesc. „În esența sa rugăciunea nu e o chestiune pur particulară, pentru că cel ce se roagă, nici față de Dumnezeu, nici față de sine însuși nu există ca ins izolat, ci legat de ceilalți, de aceea și rugăciunea sa se lărgește și devine rugăciune mijlocitoare"[9].

Cele trei mari confesiuni creștine sunt de acord că pentru adevăratul credincios, rugăciunea este hrana de toate zilele a vieții duhovniceşti. „Toate virtuțile ajută mintea să câştige dragostea dumnezeiască, dar mai mult ca toate, rugăciunea curată"[10].

Rugăciunea este tot atât de necesară pentru suflet cât este respirația pentru trup. Din întreaga noastră viață să facem o rugăciune adresată lui Dumnezeu, spunând pe drept cuvânt că „În rugăciune, mai exact în practica rugăciunii, devine evidentă esența faptului de a fi creștin, modul în care credinciosul se raportează la Dumnezeu și la semenii săi...numai în rugăciune, creştinul este în mod efectiv el însuşi"[11]. Atât în Ortodoxie, cât și în Romano-catolicism și Protestantism există rugăciune personală - făcută de fiecare credincios, singur și comunitară „rugăciunea multora" (II Cor. 1, 11) cea făcută în biserică și la diferite slujbe de obște.

Catehismul Bisericii Catolice se exprimă potrivit doctrinei și tradiției mărturisite în comun în primul mileniu creștin: „mijlocirea, cererea făcută în favoarea altuia, este de la Abraham încoace, trăsătura proprie a unei inimi în armonie cu milostivirea lui Dumnezeu… mijlocirea creștină participă la aceea a lui Cristos, ea este expresia împărtășirii sfinților… mijlocirea creștinilor nu cunoaște hotare pentru toți oamenii, pentru toți cei în autoritate, pentru prigonitori, pentru mântuirea celor ce resping Evanghelia"[12].

---

[9] Ioan I. ICĂ, recenzie la Conf. Hermann PITTERS, *Rugăciunea mijlocitoare în lumina teologiei evanghelice. O cercetare sistematică referitoare la învățătura evanghelică despre rugăciune*. Institutul Teologic Protestant Unic de Grad Universitar ramura cu predare în limba germană, Sibiu, 1969, VII + 171 p., în Mitropolia Banatului, an XXI (1971), nr. 1-3, p. 198.

[10] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste. Suta întâi* în *Filocalia*, vol. II, ed. a II-a, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, pp. 62-63.

[11] Ierom. Gabriel BUNGE, *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți sau „Comoara în vase de lut"*, trad. de diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 17.

[12] *Catehismul Bisericii Catolice*, partea I, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993, p. 548, § 2635-2636.

Esența Protestantismului este concepția după care „fiecare om este părtaş direct al mântuirii, neavând deloc trebuință de Biserică, ca mijloc indispensabil pentru mântuire”[13], aceasta realizându-se printr-un contact nemijlocit al credinciosului cu Duhul Sfânt, fără nici un intermediar, doar prin credință şi cuvântul lui Dumnezeu.

Este proclamat un individualism al fiecărui credincios, fiind excluse: cultul sfinților, preoția sacramentală, cât și rugăciunile de mijlocire, căci *„Hristos este singurul mijlocitor între om şi Dumnezeu”* (I Tim 2,5). Aici nu se face distincția între mântuirea obiectivă și mântuirea subiectivă. Evident, nu le cerem sfinților să ne mântuiască, „ci numai ajutorul prin alăturarea rugăciunilor lor, ca ale noastre să fie bine primite înaintea lui Dumnezeu”[14].

Textul din Ier 17,5 *„Blestemat fie omul care se încrede în om”* osândește pe acei oameni care își pun nădejdea mântuirii exclusiv în ajutorul de la oameni și nu de la Dumnezeu față de care sunt depărtați cu inima.

Martin Luther învață în *Catehismus Maior*: „fiecare dintre noi ar trebui să își formeze obiceiul din tinerețe să se roage zilnic pentru toate nevoile sale”[15], iar într-o scrisoare din 1530 spunea: „Dumnezeu nu ne-a lăsat nici un cuvânt prin care să chemăm îngerii și sfinții ca să mijlocească pentru noi în rugăciune și nici în Scriptură nu apare vreun exemplu de acest fel…suntem convinși că Dumnezeu nu se supără pe noi și suntem absolut siguri de asta dacă nu le cerem sfinților să mijlocească pentru noi”[16].

Reformatorul elvețian de limbă franceză Jean Calvin, cu cunoscutul său limbaj colorat, se exprima în felul următor referindu-se la mijlocirea sfinților în rugăciune: „nimeni nu poate fi ajutat prin vreo rugăciune decât atunci când mijlocește Cristos… Cine se refugiază în doctrina mijlocirii sfinților îi fură lui Cristos onoarea medierii… este

---

[13] Hristu ANDRUTSOS, *Simbolica,* trad. de Iustin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 58.

[14] *Îndrumări misionare,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 813.

[15] Martin LUTHER, *Catehismus Maior,* pars III în E. F. Karl MÜLLER (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* Leipzig, 1903 p. 467.

[16] Martin LUTHER, *Scrisoare deschisă despre traducere,* trad. de Eugen Munteanu și Marina Nastasia în Transilvania, nr. 3/2017, p. 22.

culmea stupidității, ca să nu spunem culmnea nebuniei să-ți dorești atât de mult dobândirea accesului prin intermediul sfinților"[17].

Rugăciunea mijlocită / mijlocitoare este făcută de o persoană care cere ajutorul cuiva sau chiar al lui Dumnezeu în numele și pentru altă persoană, o astfel de practică nu este contrară învățăturii biblice. Rugăciunea de mijlocire este o expresie a iubirii. Rugăciunea pentru alții ne ajută să gândim dincolo de noi înșine și să creștem în compasiune față de alții. „Rugăciunea pentru suferința omenească în general dovedește dragoste, precum și cea făcută pentru luminarea și întoarcerea celor rătăciți la pocăință și la cunoașterea lui Dumnezeu"[18].

Rugăciune adresăm numai lui Dumnezeu Cel Unul în Ființă şi Întreit în Persoane şi celor binecuvântați de El a fi mijlocitori: Maica Domnului, îngerii şi toți Sfinții.

Alexei Homiakov exprimă caracterul eclezial al rugăciunii în felul următor: „Nimeni nu se poate încrede în rugăciunea sa personală. Oricine se roagă cere mijlocirea întregii Biserici. Pentru noi se roagă îngerii, apostolii, mucenicii, patriarhii şi cea care este mai mare decât toți aceştia, Maica Domnului nostru. Această sfântă unire constituie adevărata viață a Bisericii"[19].

Dumnezeu ne cheamă la o permanentă stare de vorbă cu El prin gura Apostolului: *„Rugați-vă neîncetat"* (I Tes 5, 17). Unii eretici au preluat porunca „ad litteram". Pentru mesalieni „a te ruga" însemna a spune rugăciunea şi „neîncetat" însemna a refuza orice lucru profan şi mai cu seamă manual, iar achimiții credeau că realizează rugăciunea neâncetată a întregii comunități prin succesiunea pe schimburi ale diferitelor grupe de monahi, astfel că rugăciunea nu se întrerupea niciodată între zidurile mănăstirii, motiv pentru care au şi primit denumirea de „achimiți", adică „neadormiți." Soluția la această problemă o dă Origen: „Întrucât săvârșirea binelui și împlinirea poruncilor fac parte din rugăciune, trebuie să înțelegem că nu se poate să nu împreunăm rugăciunea cu fapta bună și fapta bună cu rugăciunea.

---

[17] Jean CALVIN, *Institutio christianae religionis. Învățătura religiei creștine*, vol. II, trad. de Elena Jorj și Daniel Tomuleț, Ed. Cartea creștină, Oradea, 2003, pp. 39, 41-42.
[18] Părintele DANIEL DE LA RARĂU, *Iubirea de vrăjmași,* Ed. Panaghia, f. l., 2012, p. 116.
[19] Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin, I. Manual sistematic*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 340.

Numai așa putem socoti împlinită porunca: rugați-vă neîncetat!, considerând întreaga viață a creștinului ca o neîntreruptă și mare rugăciune, din care ceea ce numim noi în mod obișnuit rugăciune, nu-i decât o părticică"[20].

Îngenuncherea ca act de cult, legată de rugăciune, este respinsă de Protestantism, dar Sfântul Apostol Pavel îngenunchează în rugăciunea sa solemnă din Efes 3, 14-21: *„Pentru aceasta îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru îisus Hristos din are îşi trage numele orice neam în cer şi pe pământ"*. În genunchi se roagă Mântuitorului pentru vindecare bolnavii şi rudeniile lor. În genunchi se roagă Hristos Însuşi în Grădina Ghetsimani Tatălui să treacă, dacă e cu putință, de la El paharul durerilor. După Lc 22,41, *„Hristos a îngenuncheat"* (și Mc 14,35).

Plecarea ambilor genunchi exprimă un adânc respect, este un semn văzut al recunoaşterii maiestății celui înaintea căruia se săvârşeşte acest gest. Origen recomandă căderea în genunchi în fața lui Dumnezeu, atunci când cerem iertare pentru păcatele noastre: „Atunci când vrem să ne învinovățim de propriile noastre păcate în fața lui Dumnezeu trebuie să plecăm genunchii și să ne rugăm pentru a ne izbăvi de le şi pentru iertarea lor. Această atitudine e este simbolul omului care se smerește și se supune...Plecarea duhovnicească a genunchilor duhovnicească e numită așa pentru că toate se pleacă înaintea lui Dumnezeu, în numele lui Iisus, și orice există se supune Lui"[21].

Biserica este Trupul lui Hristos, este comuniunea credincioşilor. Unul este Trupul, fiindcă Unul este Capul, Hristos, dar trupul are mai multe mădulare: „Şi dacă un mădular suferă, toate mădula-

---

[20] ORIGEN, *Despre rugăciune în Scrieri alese*, partea a doua, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești 8*, trad. de Pr. Nicolae Neaga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 224. În altă traducere: „Se roagă neîncetat numai acela care leagă rugăciunea de faptă şi fapta de rugăciune; este singurul mijloc de a ne ruga neîncetat. Aceasta înseamnă să socotim viața unui sfânt o lungă rugăciune neîntreruptă, iar ceea ce, în mod obişnuit, numim rugăciune, nu este decât o parte din această viață de sfânt" (ORIGEN, *Despre rugăciune*, trad. de Mihai Vladimirescu, Ed. Herald, Bucureşti, 1999, p. 52).

[21] ORIGEN, *Despre rugăciune în Scrieri alese*, pp. 284-285. În altă traducere: „Este bine să se roage în genunchi cel care se învinuieşte înaintea lui Dumnezeu pentru propriile sale păcate, implorându-L să-l izbăvească şi să-l ierte. Rugăciunea în genunchi este simbolul prosternării şi al smereniei...îngenuncherea duhovnicească este numită astfel pentru că toată făptura se pleacă înaintea lui Dumnezeu în numele lui Iisus și se supune Lui cu smerenie" (ORIGEN, *Despre rugăciune*, pp. 130-131).

rele suferă împreună; şi dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună. Iar voi sunteţi Trupul lui Hristos şi mădulare fiecare în part*e*" (I Cor 12, 26-27). Din această trăire în comuniune derivă şi datoria de a ne ruga pentru aproapele, ca mădulare ale Trupului lui Hristos, unite cu noi în Hristos.

Învățătura despre comuniunea dintre cei vii şi cei adormiți în rugăciune îşi are izvorul în Sfânta Scriptură.

În Vechiul Testament apare frecvent rugăciunea rostită/ făcută pentru alții. Nu doar poporul a beneficiat de puterea rugăciunii mijlocite, ci și anumite persoane, israeliți sau chiar şi oameni care nu le împărtăşeau credința[22]. În Scriptura Vechiului Testament sunt menționate personalități care au rostit rugăciuni mijlocitoare. Acești intermediari care au rostit rugăciuni pentru alții sau pentru întregul popor nu au fost oameni de rând, ci reprezentanți de seamă, chiar conducători ai unor seminții sau mulțimi, protagonişti importanți ai istoriei şi neamului ales. Exemple în acest sens ar fi: Fac 18, 22 ș. u; Ieș 5, 22 ș. u; 31,11 ș.u., astfel Moise se roagă pentru poporul său; Ieremia face la fel (Ier 15, 1) preoții/ sacerdoții și profeții apar în postura de rugători pentru poporul care - ieşit fiind de sub ascultarea divină -, urma să fie pedepsit de Dumnezeu (Ps 99, 6 ș. u; Amos 7, 2-5).

În Fac 18 Avraam / „om al rugăciunii şi credinței" a intervenit pentru păcătoşii din Sodoma şi Gomora. Isaac s-a rugat pentru soția sa (Fac 25, 21), regele David s-a rugat pentru fiul său grav bolnav (II Reg 12, 16). Cel mai important dintre aceşti reprezentanți/ rugători este chiar Moise, cel care a intervenit adesea înaintea lui Dumnezeu pentru poporul ales, având atâta dragoste pentru acesta încât era gata să sufere consecințele păcatului împreună cu ei: *„O, Doamne, poporul acesta a săvârșit păcat mare făcându-și dumnezeu de aur. Rogu-mă acum, de vrei să le ierți păcatul acesta, iartă-i; iar de nu, șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!"* (Ieș 32, 31-32). Alte locuri unde el se roagă pentru popor: Ieș 5, 22 ș. u; 17, 4 și 11-12; 32, 11 ș.u; Num 11, 1-3 și v. 11-15; Num 12, 13; 14, 13-19; Num 21, 4b-9.

Sf. Scriptură arată că Dumnezeu chiar poruncește mijlocirea sfinților pentru lume, prin rugăciune: Fac 20,7 Dumnezeu i-a zis în

---

[22] Henning Graf REVENTLOW, *Das Gebet im Alten Testament*, Kohlhammer Verlag, 2003, p. 142.

vis lui Abimelec despre Avraam: *„omul acela e prooroc, şi se va ruga pentru tine şi vei fi viu”* și în 20,17 se spune: „Şi s-a rugat Avraam lui Dumnezeu şi Dumnezeu a vindecat pe Abimelec, pe femeia lui şi pe roabele lui”. Dumnezeu îi cheamă pe toți creștinii să fie mijlocitori. Este dorința lui Dumnezeu ca fiecare credincios trebuie să fie activ în rugăciunea de mijlocire.

Rugăciunea pe care a făcut-o Mântuitorul Iisus Hristos în Ghețsimani pentru Apostolii Săi și pentru toți cei ce vor crede (In 17) purta în sine tot Adamul. Dacă noi ne asemănăm cu El și ne împropriem gândirea lui cum spune Sfântul Apostol Pavel, *„noi însă avem gândul lui Hristos”* (I Cor 2, 16), ne vom ruga cu ardoare pentru întregul Adam. În această privință, „începutul experienței persoanei este rugăciunea pentru întreaga lume cu plâns adânc, rugăciune pe care o putem numi rugăciunea Ghethismaniului. Atunci omul înțelege ce este persoana”[23].

Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă, în repetate rânduri, să ne rugăm şi pentru aproapele nostru: *„Faceți în toată vremea, în Duhul, tot felul de rugăciuni şi de cereri şi întru aceasta priveghind cu toată stăruința şi rugăciunea pentru toți sfinții”* (Ef 6,18) sau: *„Vă îndemn să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii”* (I Tim 2,1). În același timp, el însuși practica acest fel de rugăciune: *„Nu încetez a mulțumi pentru voi, pomenindu-vă în rugăciunile mele”* (Efes 1,16). La fel se exprimă Sf. Apostol Iacov: *„Mărturisiți-vă deci unul altuia păcatele voastre şi vă rugați unul pentru altul, ca să vă vindecați, că mult poate rug*ăciunea stăruitoare a dreptului” (Iac 5,16)

Atât în rugăciunea individuală, cât şi în cea liturgică, cererile credincioşilor se înalță către cei aflați în încercări, în suferințe, în boli, în călătorii, dar şi pentru cei ce s-au îndepărtat pe căi greşite, cu nădejdea îndreptării lor. Sf. Ioan de Kronstadt învață: „Dacă voieşti să îndrepți pe cineva de neajunsurile sale, nu te gândi că îl vei îndrepta numai cu mijloacele tale: noi singuri mai mult stricăm cu propriile noastre patimi, de pildă cu trufia şi întărâtarea care ia naştere din aceasta. Mai bine aruncă spre Domnul grija ta (Ps 54,25) şi roagă-te din toată inima Lui, Celui ce încearcă inimile şi rărunchii noştri

---

[23] Arhim. SOFRONIE, *Cuvântări duhovnicești*, vol. II, ed. a II-a, trad. de Ierom. Rafail (Noica), Ed. Acccent Print, Suceava, 2013, p. 127.

(Ps 7,10), ca El Însuşi să lumineze mintea şi inima omului; dacă va vedea că rugăcinea ta suflă dragoste şi vine din toată inima, negreşit va împlini dorirea inimii tale şi degrab vei spune, văzând schimbarea din cel pentru care te rogi: *„Aceasta este schimbarea dreptei Celui Preaînalt”* (Ps 76,11)[24].

A fi în legătură cu Dumnezeu, înseamnă a fi în legătură cu ceilalți, pentru că omul nu poate să existe fără ei şi a fi în legătură cu Trupul tainic al lui Hristos. *Unus christianus - nullus christianus,* a zis foarte frumos vechiul scriitor bisericesc Tertulian.

Ortodoxia se diferențiază de celelalte confesiuni prin caracterul ei antropologic și terapeutic orientat spre vindecarea personalității umane, deoarece consideră că omul este bolnav de patimi și are nevoie de vindecare cu ajutorul „doctorului sufletelor și al trupurilor” prin intermediul Bisericii. „Rugându-se în Duhul, Biserica nu se teme să-I îi înfățișează lui Dumnezeu în Liturghia ei „toate nevoile” credincioșilor. Dar o cerere este repetată adesea și cu insistență: cea pentru iertarea păcatelor”[25].

Rugăciunea are un aspect exclusiv și un aspect inclusiv. Aspectul său exclusiv constă în verticalitatea rugăciunii personale sau a rugăciunii publice, ax de legătură între om și Dumnezeu, între Dumnezeu și om. Aspectul inclusiv implică legătura care se formează, prin rugăciune, între omul care se roagă și tot restul omenirii, cuprinse în simțirea, în gândurile și în cuvintele sale, ca apartenență la întreaga umanitate. Aceasta este *liturghia mundană* sau liturghia în lume[26].

În timpul slujbelor toți simțim că alcătuim împreună o singură Biserică: „În afara sfințeniei, sobornicității și apostolicității, o altă însușire a Bisericii este caracterul panuman și comunitar al viații ei. La dumnezeieștile slujbe, sobornicitatea Bisericii se exprimă în ectenii, în care se înalță rugăciuni pentru întreaga lume, în rugăciuni pentru toți oamenii din toată lumea, înseosebi la săvârșirea Liturghiei”[27].

---

[24] Sfântul IOAN DE KRONSTADT, *În lumea rugăciunii*, trad. de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003, pp. 76-77.
[25] T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin, I*, p. 342.
[26] Boris BOBRINSKOY, *Compasiunea Tatălui,* trad. de Nicolae Turcan, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, p. 132.
[27] Sfântul IOAN DIN KRONȘTADT, *Liturghia - Cerul pe pământ. Cugetări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, trad. de Boris Buzilă, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 39.

Ectenia reprezintă acea rugăciune socială, de dialog colectiv, prin care sunt formulate cererile duhovnicești și materiale ale norodului, sentimentele, dorințele, în general necesitățile afective și spirituale ale credincioșilor creștini. Ectenia mare conține cereri deosebite pentru cei bolnavi, pentru cei robiți, pentru cei ce călătoresc, în ea aducem înaintea lui Dumnezeu „durerea oamenilor, suspinul celor robiți, suferința celor săraci, nevoile celor ce călătoresc, durerile celor neputincioși, neputințele celor bătrâni...rugăciunile văduvelor etc"[28].

Protestanții subliniază rolul indispensabil în slujirea învățătorească ce îl dețin slujbele comunitare ce se desfășoară în biserică. Acest aspect este evidențiat și în Ortodoxie: „La aceste rugăciuni, fiecare creștin poate lua parte, chiar și cel neștiutor de carte își însușește cunoștințele, vorbirile frumoase, poeziile duhovnicești, ale sfinților cuvântători și ale cărturarilor creștinismului"[29]. Așadar, „nouă, creștinilor, ne este firesc să ne rugăm precum se ruga Domnul pentru întreaga lume - cu simțământul că ea este viața mea…Căci conștiința că noi suntem o nedespărțită parte a omenirii este firească creștinului"[30].

Rugăciunea noastră nu-l va mântui pe cel păcătos, dar cerem mila și îndurarea lui Dumnezeu.

Origen amintește în lucrarea sa *Despre rugăciune* (*De oratione*) de cele trei tipuri de rugăciune: de cerere, de mulțumire sau laudă și de mijlocire: „Rugăciunea de cerere este o rugăciune stăruitoare pentru a obține ceea ce lipsește cuiva. Rugăciunea de laudă este cea făcută spre preamărirea lui Dumnezeu, pentru lucruri mai mari, cu o mai mare înălțare sufletească. Rugăciunea de mijlocire este rugăciunea către Dumnezeu, pentru unul care are oarecum o mai mare încredere. Rugăciunea de mulțumire este mărturisirea recunoștinței pentru bunurile primite de la Dumnezeu. Cu alte cuvinte, cel ce mulțumește este copleșit de mărimea binefacerii, arătându-se bunătatea binefăcătorului"[31].

---

[28] Alexandre SCHMEMANN, *Euharistia - Taina Împărăției*, trad. de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 90.
[29] Sfântul TEOFAN ZĂVORÂTUL, *Pravila de rugăciune*, îngrijită de Mânăstirea Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, Ed. Credința Strămoșească, Iași, 1999, p. 12.
[30] Sfântul TEOFAN ZĂVORÂTUL, *Pravila de rugăciune*, p. 37.
[31] ORIGEN, *Despre rugăciune în Scrieri alese*, p. 229.

Christos Yannaras consideră că s-a ajuns la o individualizare a credinței, a ascezei și a cultului: „Credința se pervertește în convingeri individuale, asceza, în morală individuală, cultul, în îndatorire individuală. Convingerile corecte, supunerea față de unele porunci morale și consecvența în îndeplinirea obligațiilor cultice sunt de ajuns pentru a-i asigura individului îndreptățirea, mântuirea”[32].

Teologul francez Jean-Claude Larchet constată cu privire la situația creștinismului apusean, protestant, în special: „Nu arareori creștinii au avut de întâmpinat două ispite: a dedicării lui Dumnezeu, uitând de aproapele (caracteristica unei mistici individualiste), și a slujirii semenilor, cu riscul de a uita de Dumnezeu (caracteristică unui creștinism social).”[33]

În Ortodoxie însă, „fiecare persoană este chemată să conțină în ea întreaga plenitudine a ființei umane, fără a exclude în vreun fel celelalte ipostasuri, ci pătrunzând viața și conținutul lor ființial. Printr-o astfel de mișcare, accentuează și personalitatea celorlalți”[34].

Sfântul Siluan Athonitul a ajuns la o asemenea măsură încât „din dragoste pentru Dumnezeu și din compătimire pentru oameni, plânge și se roagă pentru lumea întreagă”[35]. „Și eu, scrie starețul, nu doresc decât un singur lucru: să mă rog pentru toți ca pentru mine însumi”[36].

Părintele Ioan Bunea arată că rugăciunea pentru aproapele este un lucru ce ține de ființa creștinului: „Sufletul autentic creștin nu vrea să se roage singur, fiindcă nu este interesat exclusiv de propria sa mântuire, ci este solidar cu toți cei care mărturisesc aceeași credință. Rugându-se, credinciosul are sentimentul că sporește în viața religioasă a fraților săi. El va face să pătrundă puterile sale vitale în existența aproapelui, înglobând-o pe aceasta în profunzimile propriei sale ființe”[37].

---

[32] Christos YANNARAS, *Contra Religiei*, trad. de Tudor Dinu, Ed. Anastasia, București, 2011, p. 141.

[33] Jean-Claude LARCHET, *Despre iubirea creștină*, trad. de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2010, p. 257

[34] Jean-Claude LARCHET, *Despre iubirea creștină*, p. 58.

[35] *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul de arhimandritul Sofronie*, trad. de Pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, pp. 93.

[36] *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 91.

[37] I. BUNEA, *Psihologia rugăciunii*, p. 20.

Sfântul Petru Movilă, Mitropolitul Kievului în *Mărturisirea Ortodoxă* subliniază: „nu atât pentru noi să ne rugăm, ci unul pentru altul să se roage”[38]. Sfântul Porfirie Kavsokalivitul reia idea: „Să vă rugați mai mult pentru ceilalți decât pentru voi”[39], iar Maica Teosemni, ucenița lui, sfătuiește și tâlcuiește totodată: „Cea mai mare parte a rugăciunii să o faceți pentru lume...Dacă ne rugăm pentru ceilalți, Dumnezeu ne va bucura mai mult decât dacă ne-am ruga doar pentru noi. Și orice cerem bun pentru ceilalți, Dumnezeu ne va da și nouă, și astfel vom fi și noi binecuvântați.”[40]

Sfântul Siluan spunea că rugăciunea pentru alții echivalează cu o jertfă, „a te ruga pentru oameni e totuna cu a-ți vărsa sângele” [41].

Cu privire la mijlocirea sfinților, Biserica este comuniunea sfinților. Sfinții reprezintă o prezență reală în viața pământească „se află într-o permanentă comuniune cu Dumnezeu și între ei, mijlocind celor de pe pământ rugăciunile către Tronul ceresc”[42]. Ei „se roagă pentru fiecare creștin participant la viața liturgică a Bisericii. De aceea la sfârșitul fiecărei slujbe …se folosește formula: Pentru rugăciunile…”[43]. Puterea mijlocitoare a rugăciunii sfinților ilustrează sentimentul responsabilității colective. „Cea mai frecventă formă de cinstire a sfinților în Biserică este chemarea lor în rugăciune, ca solitori ai omului către Dumnezeu”[44].

Astfel, „sfinții pot să fie mijlocitori între noi și Dumnezeu, nu în sensul în care spun neoprotestanții, că Dumnezeu nu are nevoie de intermediari, pentru că Dumnezeu este atotputernic. Știm că Dumnezeu este atotputernic, dar se creează această comuniune, pentru că Biserica lui Dumnezeu este o comuniune”[45].

---

[38] Sfântul Ierarh Petru MOVILĂ, *Mărturisirea ortodoxă a credinței universale şi apostolice a Bisericii Orientale*, trad. de Traian Diaconescu, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 167 (partea II, întrebarea 10).

[39] *Ne vorbește Părintele Porfirie*, trad. de Ierom. Evloghie Munteanu, Ed. Egumenița, București, 2003, p. 220.

[40] Maica TEOSEMNI, *Cuvinte de învățătură și mărturii*, trad. de Pr. Șerban Tica, Ed. Sophia, București, 2011, p. 21.

[41] Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei*, p. 16.

[42] Pr. Dan SANDU, *Îndrăzniți, credeți, sperați! Despre rostul dogmelor răsăritene*, Ed. Doxologia, Iași, 2021, p. 418.

[43] Pr. D. SANDU, *Îndrăzniți, credeți, sperați!*, p. 421.

[44] Pr. D. SANDU, *Îndrăzniți, credeți, sperați!*, p. 420.

[45] Mitropolitul Bartolomeu ANANIA, *Rugăciunea, izvor de putere în încercările vieții*, Ed. Doxologia, Iași, 2013, pp. 46-47.

O rugăciune de mijlocire este și Taina Sf. Maslu care își are temeiul la Apostolul Iacob când se adresa mulțimilor, le sugera: *„Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui”* (Iac 5, 14-15).

Preotul este un mijlocitor care se roagă pentru membrii Bisericii. Punctul central al rugăciunilor de cerere îl constituie epicleza și apoi dipticele. „Rugăciunea dipticelor îmbrățișează în cererile ei nu numai bunurile supranaturale și nepieritoare din ordinea harului și a mântuirii, ci și trebuințele și nevoile din toate condițiile și situațiile vieții vremelnice ale credincioșilor de pretutindeni”[46].

Preotul nu se intercalează între credincioşi şi Hristos. Pr. prof. Dumitru Stăniloae explică rolul mijlocitor al acestuia preotului în felul următor: „În preot Se roagă Hristos însuşi pentru noi şi se aduce El însuşi jertfă sfințitoare, care ne uneşte cu Sine ca jertfă şi sfințeşte jertfele noastre, reprezentându-ne neconfundați. În preot, lucrând Hristos Însuşi, credincioşii îşi prezintă prin preot rugăciunile şi jertfele lor lui Hristos în mod direct. Totuşi preotul, conştient de smerenia lui, conştient de calitatea lui de om, se roagă în acelaşi timp lui Hristos şi-I aduce rugăciunile şi jertfele credincioşilor ca unei alte Persoane. Şi amândouă aceste lucruri sunt adevărate: în preot lucrează Hristos, dar lucrează ca persoană deosebită de preot. În preot lucrează pentru credincioşi Hristos, căci numai aşa ei ÎI disting pe Hristos de ei, dar au asigurarea văzută despre lucrarea Lui într-un mod accesibil lor. De fapt Hristos lucrează în preot sau prin preot, dar e deosebit de preot. De aceea alții se pot mântui prin lucrarea lui Hristos prin preot, dar acesta se poate pierde”[47].

Protestantismul consideră că sfinții nu au vreun rol în viața lumii, dar *Communio sanctorum* sau *koinonia ton hagion,* comuniunea Sfinților înseamnă invocarea Sfinților în rugăciune. Credincioşii înalță rugăciuni de mijlociri către sfinți, ca unii ce sunt în preajma lui Dumnezeu şi se bucură de vederea feței Lui.

---

[46] Pr. Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 270.

[47] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă,* ed. a II-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004, p. 666.

Chemându-i pe Sfinți în rugăciune, rostindu-le cu ardoare numele și solicitându-i să depună mărturie pentru noi în fața lui Dumnezeu, intrăm în comuniune cu ei și ei, fiind în comuniune cu Dumnezeu, intrăm și noi, implicit, prin ei, în comuniune cu Dumnezeu. Și așa se împlinește minunea tainei comuniunii cerului cu pământul. „Pentru ortodocși, comuniunea sfinților reprezintă solidaritatea în dragoste și unitatea de învățătură dintre membrii Bisericii văzute și, de asemenea, legătura intimă dintre Biserica văzută și cea nevăzută, care împreună alcătuiesc Trupul tainic al lui Hristos"[48]. Iubirea se concretizează prin ajutarea semenilor în caz de nevoie, prin rugăciuni folositoare pentru aproapele, prin răbdare, înțelegere, milostenie, iertare, bunăvoire, altruism, generozitate, blândețe și bucurie. În asentimentul său este și cardinalul Tomáš Špidlík care mărturisește: „unitatea Bisericii apare mai cu seamă sub aspectul de comunitate de rugăciuni. Sunt una cei care se roagă împreună, pentru că toți se roagă pentru toți"[49].

Părintele Mihail Pomazanski afirmă cu tărie „Rugăciunea este manifestarea vieții Bisericii și legătura duhovnicească a membrilor ei cu Dumnezeu în Treime, și a tuturor între ei. Este atât de nedespărțită de credință, încât poate fi numită respirația Bisericii. Rugăciunile sunt firele texturii vii ale trupului Bisericii, și ele se îndreaptă în toate direcțiile. Legătura rugăciunii pătrunde întregul trup al Bisericii, ducând fiecare parte a sa în viața comună a trupului, însuflețind fiecare parte și ajutându-o prin hrănire, prin curățire și prin alte forme de ajutor reciproc („...ci-n iubire trăind după adevăr, în toate să creștem întru El, Care este Capul, Hristos, dintru Care întregul trup, bine alcătuit și bine încheiat prin toate legăturile care-l hrănesc după lucrarea fiecărei părți la măsura ei, își face creșterea spre a se zidi el însuși întru iubire"... Ef 4, 15-16). Unește pe fiecare membru al Bisericii cu Tatăl Ceresc, pe membrii Bisericii pământești întreolaltă și pe mădularele pământești cu cele cerești. Nu încetează, ci încă mai mult crește și se preamărește în Împărăția cerurilor"...[50].

[48] Mircea BASARAB, *Biserica în dialog. Studii biblice,* Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2009, p. 20.

[49] T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin, II Rugăciunea*, trad. de diac. Ioan I. Ică, Ed. deisis, Sibiu, 1998, p. 96.

[50] Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. de Florin Caragiu, Ed. Sophia, Cartea Ortodoxă, București, 2009, p. 253.

Rugăciunea pentru vrăjmași,[51] rămâne o temă perenă a drumului epectatic al înduhovnicirii. „Când sufletul are odihnă dinspre patimi și agonisește smerenie, atunci Domnul îi dă harul Său și el se roagă pentru vrăjmași ca pentru sine însuși"[52].

Dacă vom face rugăciuni pentru cei de lângă noi, vom dobândi și cele de care avem noi nevoie, chiar de nu vom zice nimic despre acestea: „să te rogi pentru ceilalți, pentru ca apoi să capeți îndrăzneală să te rogi și pentru tine. Dacă te rogi pentru ceilalți, dobândești și ceea ce voiești tu, chiar dacă nici nu ai deschide gura să spui în rugăciune ceva despre problemele tale"[53].

Rugăciunea pentru conducătorii țării este lucru bun, bine-primit înaintea lui Dumnezeu, care vrea ca toți oamenii să vină la cunoașterea adevărului, să se mântuiască (I Tim, 1-4), oricât de păcătoși ar fi[54].

Caracterul comunitar, eclesiologic este însușirea de bază a rugăciunii liturgice în general și a Sf. Liturghii în special care este încununarea tuturor rugăciunilor Bisericii. Sf. Liturghie îi învață pe credincioși să se roage dincolo de interesele proprii și de cei prezenți, să se roage pentru cei absenți, pentru cei de departe, pentru toată lumea. Ecteniile antrenează pe credincios dincolo de el însuși, spre comuniunea cu ceilalți. „Rugăciunea în comun, rugăciunea unuia pentru altul, rugăciunea pentru pacea a toată lumea, pentru buna stare a Sfintelor lui Dumnezeu Biserici și pentru unirea tuturor, întărește duhul frățietății creștine. Precum fiecare din noi cere rugăciunea tuturor, la fel, fiecare este dator să se roage pentru toți. Biserica este comunitatea credincioșilor, se roagă pentru toți și această rugăciune din iubire face ca membrii ei să se simtă uniți între ei și scăldați în același duh de iubire. Astfel, rugăciunea din iubire este calea spre adevărata comuniune, spre comuniunea desăvârșită"[55].

---

[51] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Rugați-vă pentru vrăjmașii voștri !"*, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1942, p. 134.

[52] Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei*, p. 64.

[53] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Problemele vieții*, trad. de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu, Ed. Cartea Ortodoxă/Egumenița, Bucureşti, 2007, p. 202.

[54] Ioan CHRISOSTOM, *Comentariile sau Explicarea Epistolei I către Corintheni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, Atelierele Grafice SOCEC & Co., Societate anonimă, București, 1908, pp. 353-354.

[55] Gheorghe CHIȘCĂ, *Ideea de comuniune în Ortodoxie* în Ortodoxia, an XXII (1969), nr. 3, p. 414.

Părintele Bria susține că Sf. Liturghie „este expresia rugăciunii pentru aproapele și pentru întreaga lume, adică expresia unui suflet care nu este egoist, a unei inimi care se roagă împreună cu alții și pentru alții. În ea se întâlnesc chemările de aici și de la marginile pământului, de acum și de totdeauna”[56].

Rugăciunea nu este o simplă lucrare duhovnicească săvârşită individual, adică cu iubire de sine şi egoist, ci o lucrare profund comunitară. Dacă spun că am legătură cu Dumnezeu, dar nu-mi pasă de ceilalți sau am viața mea religioasă independentă de ceilalți, atunci este absolut sigur că nu mă rog cu adevărat.

---

[56] Ion BRIA, *Aspectul comunitar al Dumnezeieștii Euharistii* în Studii Teologice, an XI (1959), nr. 7-8, p. 425.

I Tes. 5,17 Rugăciunea neîncetată - o metaforă incomodă

Lector Univ. Dr. Ovidiu-Mihai NEACȘU
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Rugați-vă neîncetat! Acesta este versetul 17 din capitolul 5 al Epistolei I către Tesaloniceni. Un verset scurt și aș spune limpede. Pentru Biserică limpezimea nu vine din text ci ca o soluție meta-istorică ce domină spiritualitatea răsăriteană. Nu aș fi ales acest subiect dacă pe de o parte nu ar fi fost un context foarte potrivit prilejuit de Anul omagial dedicat Sfinților Isihaști și pe de alta, dacă nu aș fi descoperit o contradicție puternică între maniera în care Biserica receptează cuvintele Apostolului și majoritatea comentariilor moderne, care dețin mandatul explicativ și analitic în raport cu textul Scripturii. Așadar, intriga acestei prezentări se referă la natura acestui îndemn. Este o metaforă paulină, sau o poruncă de neocolit, care trebuie împlinită? Cum să înțelegem această cerere a Sfântului Pavel?

Răspunsul la această întrebare este cerut de modul diferit în care acest îndemn paulin a fost înțeles de-a lungul vremii, în locuri și de către oameni diferiți. Pe de o parte, exegeza biblică pune ghilimele în jurul termenului „neîncetat", din rațiuni pe care vom încerca să le înțelegem, pe de alta, tradiția părinților niptici, a părinților filocalici, a Răsăritului Ortodox, general vorbind, racordată cu toate resursele ei la nemijlocita împărtășire de realitățile dumnezeiești de care Scripturile fac vorbire, se luptă pentru o lectură literală a versetului.

1. ἀδιαλείπτως – observații pe text.

Mă văd obligat să dau întâietate comentariilor biblice şi am să nominalizez câteva soluții ermineutice moderne la acest verset extrem de provocator. Miza investigației nu o reprezintă unitatea opiniilor exegetice asupra textului ci conținutul ei și de aici să tragem niște concluzii mai generale. Termenul din limba greacă, tradus prin „neîncetat" în lb. rom.- ἀδιαλείπτως este interpretat de majoritatea cercetătorilor ca fiind fie o metaforă, fie o hiperbolă,[1] o exagerare cu scop retoric. În cazul unui alt text care vorbește despre rugăciune, cel din Coloseni 4,2 (şi alte locuri asemănătoare, ex: Rom 12,12; Ef 6, 18) avem expresia „Stăruiți în rugăciune" - Tῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε. Termenul folosit aici este evident, unul diferit de cel din 1 Tesaloniceni, prin urmare Pavel face o distincție între stăruință şi neîncetare. Este deosebit de importantă această subliniere, pentru că pe această distincție se construiesc în chip diametral opus două direcții discursive. Pentru F. F. Bruce însă, cel mai probabil, între *ἀδιαλείπτως* şi *προσκαρτερέω* este o apropiere de sens până la confuzie.

Avem un tip de gândire dispus să îndulcească termenul ἀδιαλείπτως. Pavel, afirmă voci ale exegezei moderne, nu le-ar fi putut cere creștinilor să se roage neîncetat ci mai curând să „simtă nevoia de a se întoarce la Dumnezeu", sau „Pavel vrea să spună „nu renunțați niciodată la rugăciune" și chiar „pentru a evita presupunerea că cel credincios ar trebui să fie permanent în rugăciune către Dumnezeu cineva ar putea spune „fii gata să vorbești cu Dumnezeu oricând" sau „vorbește cu Dumnezeu cu orice ocazie". Deci ideea că Pavel le-ar putea cere să se roage neîncetat chiar ar trebui evitată.[2]

Apoi există un număr și mai mare al celor care cred că acest cuvânt al Apostolului nu ar trebui înțeles literal ci mai degrabă ca metaforă unde ἀδιαλείπτως înseamnă *frecvent* sau *recurent*[3] și îndemnul

---

[1] ELLINGWORTH, Paul and Eugene A. NIDA *A Translator's Handbook on Paul's Letters to the Thessalonians.* United Bible Societies, New York, 1976, p. 121.

[2] Ellingsworth, Paul and E. A. Nida, *A Translator's*....p. 121.

[3] Vezi Thomas, Robert L. „1,2 Thessalnians" în *The Expositor's Bible Commentary,* Vol. 11, Zondervan, Grand Rapids, 1978; Hiebert, D. Edmond. *The Thessalonian Epistles,* Moody Press, Chicago 1971; Hendriksen, W.,& Kistemaker, S.J. *Exposition of I-II Thessalonians. New Testament Commentary*, Vol. 3, Baker Book House, Grand

Apostolului este unul general, cuprinzător care ar putea să însemne nu doar o rugăciune către Dumnezeu ci și o rugăciune a unora pentru ceilalți, o expresie a conștiinței comunitare.[4] Rugăciunea neîncetată ar putea fi un gest de evlavie, care arată dependența de Dumnezeu[5]. Un consens absolut al exegeților stă în convingerea că Sfântul Pavel ar fi putut cere orice altceva dar în nici un caz o rugăciune neîncetată. De fapt, cel mai dificil lucru pentru cercetarea modernă este să îl contrazică pe Apostol și atunci o soluție nu este negarea absolută ci relativizarea, de unde și această propunere care pare să împace pe toată lumea, Pavel nu cere să rostim rugăciunea neîncetat, căci mulțimea sarcinilor zilnice ne împiedică să rostim rugăciunea ci să trăim neîncetat într-un spirit de rugăciune[6].

Diluarea unui termen precis prin reformulare nu reprezintă o soluție viabilă. Acum avem altă problemă de rezolvat. Ce înseamnă „spirit de rugăciune"? Dacă formula „ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε" este inacceptabilă, de ce ar fi acceptabilă formula „spirit de rugăciune"? Doar pentru că noțiunea „spirit de rugăciune" poate fi acomodată mai ușor și pentru că ea corespunde universului experiențial sondabil al celui care face această evaluare? Cine sunt atunci cei care spun ce este posibil și ce nu este posibil în termenii posibilităților de exprimare în rugăciune către Dumnezeu? De aici se ridică o întrebare care depășește cazul de față și chestionează o problemă mult mai importantă pentru cercetarea biblică: Care este criteriul ultim, norma autoritativă în termenii înțelegerii textelor sfinte ale Scripturii?

Dacă ultimul cuvânt îl are exegeza de școală, fiind legitimată de familiaritatea ei cu textul Scripturii rămâne de verificat în ce măsură această autoritate ermineutică este confirmată de experiența vie a Bisericii. Iar dacă viața Bisericii în ansamblul ei contrazice sensul pe care cercetarea modernă îl oferă, va trebui, pe cale de consecință să

Rapids, p. 138; Morris, L. *The First amd Second Epistle to the Thessalonians,* în TICNT, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids,1991, p. 173.

[4] Blight, R.C. *An Exegetical Summary of 1&2 Thessalonians,* SIL International, Dallas, TX, 2008, p. 163.

[5] Eadie, John. *Commentary on Greek Text of the Epistles to the Thessalonians,* în The John Eadie Greek Text Commentaries, vol. 5, Baker, Grand Rapids, 1979, p. 182.

[6] Leon MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, (NICNT), W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1991, p. 174.

ne gândim dacă doar aici este nevoie de un cadru referențial mai larg sau în toate aspectele ce țin de procesul ermineutic. Ce este important în acest caz, privește diferența sau relația dintre o realitate și exprimarea acelei realități. Realitatea nenegociabilă este capacitatea omului de a îndeplini fără rest îndemnul Apostolului. Exprimarea acesteia în interiorul Sfintelor Scripturi nu o face mai slabă semantic decât ceea ce Tradiția Părinților niptici poate recapitula în virtutea întâlnirii lor nemincinoase cu experiența împlinirii până la virgulă a acestei porunci.

Așadar, din perspectiva cercetării academice, cu unanimitate de opinii, îndemnul din 1 Tes 5,17 trebuie pus între parantezele disponibilității fiecăruia de a accepta frustețea solicitării pauline.

O atare soluție în care rugăciunea neîncetată este de fapt o atitudine spre rugăciune care răzbate din creştin în orice moment al zilei, este în fapt, o retrogradare a absolutului pe care termenul *ἀδιαλείπτως* îl întrupează, situație deja semnalată ca fiind simptomatică pentru exegeza biblică modernă.[7] Închiderea în text, nu este o soluție ermineutică ci limitarea limbajului biblic la capacitatea fiecăruia de înțelegere.

Recursul la alte ocurențe aproximativ semănătoare ca sens, poate funcționa, până la un punct. De pildă, majoritatea comentatorilor citați[8] leagă versetul 17 din 1 Tesaloniceni, de Ef 6,18 precum şi de cunoscutul îndemn al Mântuitorului Hristos consemnat de Evanghelistul Luca în cap 18, vs. 1, dar fac aceasta nu pentru a confirma că Însuşi Mântuitorul Hristos ne cere să ne rugăm neîncetat, ci pentru a coborî, de o anumită formă sensul abrupt al termenului *ἀδιαλείπτως* la un numitor comun acceptabil.[9]

Vom întâlni, negreşit, atât în opera epistolară paulină, cât şi în alte locuri ale Scripturii, îndemnuri manifeste la rugăciune, o pledoarie generalizată despre rugăciune, cu intersecții frecvente cu texte vechi testamentare. Doar că, nu toate subiectele despre rugăciune abordează aceleași aspecte ale ei. De pildă, aici, neîncetarea rugăciunii nu este legată de următorul verset, care vorbește despre recunoștință.

---

[7] B. B. BARTON, & G. R. OSBORNE, „1 & 2 Thessalonians : Life application commentary" în *Life application Bible commentary*, Tyndale House Publishers, Wheaton, Ill., 1999, p. 88.
[8] Vezi de asemenea și: F. F. Bruce, 1 & 2 Thessalonians, în *WBC,* Vol. 45, Words Book Publisher, Waco, Texas, 1982, p. 124.
[9] B. B. BARTON, & G. R. OSBORNE, *1 & 2 Thessalonians*, p. 88.

Prin urmare, nu putem aplica o deducție simplă, cum că, rugăciunea trebuie să atingă negreșit anumite forme de recunoștință, sau un anumit tip de rugăciune de mijlocire, care poate fi înțeles din 1 Tes. 5, 25[10] Prin urmare, textul însuși nu este suficient sieși pentru a decanta înțelesul profund, dacă nu, chiar ultim al mesajului. Așa se face că, pe linia deducțiilor logice și a înșiruirii de argumente, trimiteri biblice și referințe încrucișate, majoritatea comentatorilor ajung la ideea, formulată naiv și în același timp prezumat logică, conform căreia, Pavel, „evident, nu vrea să fie înțeles literal".[11]

Am accentuat erminia modernă, savantă, pentru că ea reprezintă unul din reperele noastre ermineutice. Provocarea pe care o resimt se referă la identificarea motivelor pentru care în situații precum aceasta de față, analiza critică a textului nu este suficientă. Devine evident că avem nevoie de un cadru referențial mult mai complex pentru a descifra textul scripturii în general și pe acesta, în mod specific.

2. O perspectivă niptică asupra textului paulin.

O propunere legitimă în perspectiva stabilirii unui cadru referențial ermineutic adecvat, privește recunoașterea autorității duhovnicești a Părinților niptici și a tradiției pe care aceștia o reprezintă. Includerea experienței părinților în actul ermineutic este absolut necesară pentru că așa cum identific în cazul de față, problema rugăciunii neîncetate privește un subiect absolut intim vieții părinților niptici, filocalici. Sigur, cineva ar putea obiecta că avem de confruntat un text biblic, cu o tradiție târzie, ca și cum felul în care părinții au înțeles îndemnul paulin sau felul în care experimentează rugăciunea neîncetată este doar un ecou târziu, o receptare, o dezvoltare a experienței creștine primare. Dar de ce să îmbrățișăm ideea (care se și verifică în exegeza modernă), că doar ceea ce ne este nouă accesibil poate reprezenta sensul și înțelesul profund al textului biblic? Nu cumva operăm cu un canon procustian asupra unei realități ce ține de viața creștină? Oare mesajul paulin se epuizează în imediata

[10] Charles A. Wanamaker, „The Epistles to the Thessalonians, A Commentary on the Greek Text", în *The New International Greek Testament Commentary,* Wm. B Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich. 1990, p 200.
[11] Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, p. 200.

lui rază de acțiune, sau este posibil ca ceea ce Pavel îndeamnă, să fie nucleul unei experiențe foarte profunde, foarte concrete pe care tradiția creștină o confirmă în mod consecvent de două milenii? Sau, nu este legitimă tradiția Răsăritului creștin pentru a recunoaște în Scripturi tipare sau arhetipuri de experiență duhovnicească?

De aceea, propun să vedem în ce manieră vorbesc părinții despre posibilitatea ca Sfântul Apostol Pavel chiar să îndemne la o rugăciune neîncetată. Reafirm că recursul la părinți se face în virtutea experienței lor nemijlocite cu realitatea despre care vorbește textul biblic. Ce este fabulos de observat: Părinții văd în Pavel pe unul care avea rugăciunea neîncetată și îi validează experiența din postura unora care au putut verifica în propria lor viață aplicabilitatea îndemnului paulin. Acest status-quo, exprimă curajul exegezei biblice de a folosi în instrumentarul exegetic elemente de suport care aparțin vieții și spiritualității răsăritene, ca repere fundamentale în înțelegerea dumnezeieștilor scripturi.

Prima obiecție a comentatorilor bibliști a fost acceptarea posibilității ca cei vizați de Pavel să poată îndeplini simultan atât obligațiile zilnice cât și rugăciunea neîncetată, insinuând că lucrul nu se poate suprapune cu rugăciunea sau că rugăciunea are nevoie de un timp exclusiv dedicat ei. Iată un răspuns la această obiecție: Sfântul Maxim Mărturisitorul este întrebat de un frate, „cum poate mintea să se roage neîncetat, căci cântând și citind, întâlnindune mai mulți și slujind, o tragem spre multe gânduri și vederi. Și răspunse bătrânul: Dumnezeiasca Scriptură nu poruncește nimic din cele cu neputință, căci și Apostolul cânta, citea și slujea și totuși se ruga neîncetat. Rugăciunea neîntreruptă stă în a avea mintea alipită de Dumnezeu cu evlavie multă și cu dor și a atârna pururea cu nădejdea de El și a te încrede în El în toate, orice ai face și ți sar întâmpla. Aflânduse în această dispoziție, Apostolul zicea: «Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos? Necazul sau strâmtorarea?» [...] În astfel de dispoziție aflânduse Apostolul, neîncetat se ruga”[12].

Acest citat din Sfântul Maxim punctează exact această dilemă. Cum să ceară Apostolul ceva imposibil? În tradiția filocalică scrierile sunt adesea redactate sub forma unor întrebări și răspunsuri. Ucenicul,

[12] Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Cuvânt ascetic”, în: *Filocalia*, vol. II, p. 34.

sau novicele îl întreabă pe Avva și acela răspunde. La granița umorului involuntar identific o similitudine între rolul lui Leon Morris care era convins că din pricina mulțimii obligațiilor zilnice, nu s-ar fi putut cineva ruga neîncetat și cel al ucenicului Sfântului Maxim, care nu concepe, nici el, că mintea se poate ruga neîncetat. Această suprapunere de roluri este extrem de favorabilă demersului ermineutic pentru că iese în întâmpinarea problematicii mai extinse pe care o afirmam la început. Care este norma și autoritatea ermineutică ultimă? Și ucenicul Sfântului Maxim avea aceeași nedumerire, de altfel extrem de logică în termenii unei înțelegeri raționale dar mai ales ai unei experiențe duhovnicești limitate. Diferența dintre Avva și ucenic este una fundamentală, unul se află la începutul sau înaintea procesului desăvârșitor al vieții de trezvie și celălalt în măsură să radieze, să comunice și să învețe pe alții în urma avansului său experiențial.

Un alt aspect de reținut este că această experiență pe care o găsim la Sfântul Maxim, se repetă și la mulți alții. Să nu trăim nicidecum sub imperiul fricii, pe care am auzit-o formulată în mod paradoxal de teologi ortodocși, că o experiență izolată, subiectivă, ar putea deveni normă pentru întreg. Nu avem acest risc întrucât ceea ce numesc „episodul" Sfântul Maxim este parte a unui serial care se întinde pe mai multe veacuri.

Fabulos exprimată de Părinții niptici, nu este doar convingerea că Pavel este îndreptățit să ceară tesalonicenilor să se roage neîncetat, dar, pe deasupra, ei încadrează rugăciunea neîncetată într-un sistem metodologic care are în vedere unirea omului cu Dumnezeu. În acest sens, tot la Sfântul Maxim găsim următorul cuvânt: „Şi zise fratele: Dar ce trebuie să facă cineva, ca să poată să se ocupe neîncetat numai de Dumnezeu? Şi răspunse bătrânul: Este cu neputință ca mintea să se ocupe cu desăvârşire numai de Dumnezeu, dacă nu va dobândi aceste trei virtuți: iubirea, înfrânarea şi rugăciunea. Căci iubirea îmblânzeşte iuțimea; înfrânarea veştejeşte pofta; iar rugăciunea desface mintea de toate înțelesurile şi o înfățişează goală lui Dumnezeu. Aşadar aceste trei virtuți îmbrățişează toate virtuțile şi fără de ele mintea nu se poate ocupa de Dumnezeu, slobozită de toate celelalte."[13]

---

[13] Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Cuvânt ascetic" în Filocalia, Vol. 2, Editura Humanitas, București, 2009, p. 32.

În același timp, dacă am chestiona veridicitatea și normativitatea experiențelor dumnezeiești, ne-am afla în fața unui mare impas. Cum am putea recepta și chestiona întreaga Scriptură de vreme ce teofaniile, minunile și istoria poporului lui Dumnezeu au ca fir roșu caracterul excepțional al intersectării cerului cu pământul? Întreaga Scriptură este împănată cu excepții, cu secționări ale firului logic, cu intervenții dumnezeiești în planul creat, adică, altfel spus, cu dreptul de a suspenda materialul și lumescul, în favoarea imaterialului și cerescului. Contemporaneitatea nu duce lipsă de aceste experiențe și mai ales de voci cu autoritate recunoscută. De aceea am să vin până în veacul al XX-lea la Stareţul Sofronie de la Essex, o figură absolut impresionantă a monahismului contemporan și un reprezentant extrem de valoros al descendenței aghiorite a veacului al XX-lea. Ce spune Stareţul Sofronie? „*Rugăciunea poate deveni starea noastră permanentă, însoţindune în tot ceea ce facem. Rugăciunea va fi cu noi atunci când vorbim și atunci când tăcem. Nu ne va părăsi când lucrăm – și mulți (sau poate nu mulți) simt rugăciunea chiar și atunci când dorm*"[14].

Aceste mărturii, mai ales cea din urmă vorbesc despre rugăciunea neîncetată. Există o întreagă tradiție și un corpus literar extrem de dezvoltat asupra rugăciunii în general dar asupra „Rugăciunii minții" sau a „Rugăciunii inimii" sau a „Rugăciunii lui Iisus" în special. Această tradiție care s-a cristalizat și a căpătat în epoca Sfântului Grigorie Palama o și mai multă popularitate este în vremea noastră o realitate cunoscută și mirenilor. Am să invoc o astfel de mărturie tocmai datorită caracterului său special, provenind nu din spațiul monahismului, unde ne-am aștepta, ci, dintre mireni. Din multe mărturii amintesc doar pe cea consemnată în volumul „Jurnal Duhovnicesc", și care consemnează experiența unei persoane din București care își redactează acest jurnal al rugăciunii inimii. Așadar, fără a intra în aspecte ce țin de practica rugăciunii neîncetate și de manualul niptic extrem de laborios al rugăciunii neîncetate, rețin gradul foarte ridicat de răspândire al rugăciunii neîncetate, ca experiența reală, verificabilă și posibilă. [15]

[14] Arhim. SOFRONIE, *Rugăciunea – Experiența vieții veșnice*, traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 171.
[15] *Jurnal Duhovnicesc*, Editura Bizantină, București, 2000.

Sfaturile părinților merg exact în direcția depășirii acestei piedici aparente de imposibilitate de a rosti rugăciunea din cauza diferitelor obligații de peste zi. Avva Filimon spune: „Fie că mănânci, fie că bei, fie că te întâlnești cu oarecine, fie că ești afară din chilie, fie că ești pe drum, să nu uiți să rostești această rugăciune și să cânți și să meditezi rugăciuni și psalmi, cu o cugetare trează și cu mintea nerătăcită. Dar chiar când te afli în cea mai necesară trebuință, să nu înceteze mintea ta să mediteze și să se roage în ascuns. Căci astfel poți înțelege adâncurile dumnezeieștii Scripturi și puterea ascunsă în ea și săi dai minții o lucrare neîncetată ca să împlinești cuvântul Apostolului, care poruncește: «neîncetat vă rugați»[16]

Raportat la această discrepanță între experiența părinților și concluziile exegezei biblice cred că trebuie să admitem că Sfintele Scripturi se descoperă sau își descoperă profunzimea doar celor care au dezvoltat capacitatea de a recepta această lumină a sensurilor tainice, pe care Biserica le descrie ca lucrare a harului. Fără această lucrare tainică a harului, textul biblic, rămâne acoperit ca de o perdea de fum și imposibil de asumat în întregimea lui. De aceea, Sfântul Pavel spune în 1 Co 2,14 că „omul firesc nu primește cele ale Duhului". Această neprimire se poate traduce printr-un refuz involuntar, printr-o inadaptare la. Alteori, acest refuz este voluntar, așa cum remarca Pr. Stefanos Anagnostopoulos: „Rugăciunea minții și a inimii nu se ascultă cu ușurință. Am putea spune chiar că aceste cuvinte se ascultă fără plăcere de cei neîncrezători, nu numai pentru că aceștia nu au încercat ce înseamnă așa-numita Rugăciune a minții, dar și pentru că nu au urechi care să dorească să audă"[17].

Problema ridicată de Prezbiterul Stefanos Anagnostopoulos subliniază această temă a neîncrederii în posibilitățile mult mai avansate de manifestare a rugăciunii. Deși aparent discuția nu atinge problematica din epistola I către Tesaloniceni, în fond ea este concentrată cu totul asupra realității pe care epistola paulină o conturează. Faptul că părinții înțeleg literalmente sensul însemnului paulin, face ca Tradiția părinților, deși deloc preocupată de exegeza biblică, să

[16] AVVA FILIMON, „Cuvânt foarte folositor", în: *Filocalia*, vol. IV, p. 152.
[17] Protoprezbiter Stefanos Anagnostopoulos, *Rugăciunea în lume*. Editura Bizantină, București 2009, p. 17.

producă și să livreze o erminie mult mai fidelă asupra textului paulin decât comentatorii moderni.

Părinții niptici recunosc că este un dar - cunoașterea Scripturilor, referindu-se nu la sensurile superficiale, ci la cele ascunse. Acestea fiind spuse, cei care se roagă neîncetat sau care au gândul neîncetat lipit de Dumnezeu sunt aceiași care au acces la cunoașterea adevărată. Prin urmare, rugăciunea, ca stare neîncetată, devine o șansă gnoseologică inaccesibilă celor care nu o experimentează. „Cel învățat în ale împărăției cerurilor» şi celelalte, sau în linişte cea după Dumnezeu şi în citirea dumnezeieştilor Scripturi, ştie că altă față arată Scriptura celorlalți oameni, chiar dacă par că o cunosc, şi altă față celui ce s-a închinat pe sine rugăciunii neîncetate, sau are gîndul tot timpul la Dumnezeu, încît să-L aibă în loc de răsuflare în toate, chiar dacă pentru lume este simplu şi neînvățat în ştiințele omeneşti,..."[18]

Chiar dacă unii părinți nu vorbesc explicit despre rugăciune neîncetată ca despre o anumită rugăciune, ci ca despre o stare de rugăciune neîncetată, sensul ultim este acela că rugăciunea nu poate înceta, nu se poate întrerupe, cu nici o scuză, sub nici un chip. Sfântul Petru Damaschinul numește această rugăciune „pomenirea lui Dumnezeu": *„«Neîncetat vă rugați», adică să avem pomenirea lui Dumnezeu în toată vremea, locul şi lucrul. Pentru că orice ar face cineva, e dator să aibă pomenirea Celui ce a făcut lucrul acela. De pildă, tu cel dintre noi când vezi lumina, nu uita pe Cel ce ți-a dăruit-o; cînd vezi cerul şi pămîntul, marea şi toate cele ce sunt, dă laudă şi slavă Celui ce le-a făcut ; cînd îmbraci o haină, cunoaşte al cui e darul şi măreşte pe Cel ce poartă grijă de viața ta. Şi simplu, orice mişcare să-ți fie prilej pentru slava lui Dumnezeu şi iată te rogi neîncetat, şi prin aceasta sufletul se «bucură totdeauna»*[19]

Sfântul Ioan Hrisostom se alătură, evident, corului părinților care nu văd incompatibilități flagrante între rugăciune și activitățile curente, zilnice, între a fi în lume și în egală măsură cu Dumnezeu, zicând „*...și umblând prin piață și prin oraș, în același timp să ne rugăm în minte cu multă adunare și încordare și stăruință și să ne întâlnim cu prietenii, și, (simplu spus), orice am face putem să-L chemăm pe Dumnezeu*

[18] Sfântul PETRU DAMASCHIN, „Învățături duhovnicești", în *Filocalia*, Vol. 5, p. 113.
[19] Sfântul PETRU DAMASCHIN, „Învățături duhovnicești", în *Filocalia*, Vol. 5, p. 132.

cu glas stăruitor și pătrunzător...”[20] În multe alte locuri Sfântul Ioan concentrează tema rugăciunii care nu are nevoie de spațiu, te timp, de context ci poate fi rostită, în taină sau cu glas de către oricine, că, spune el, Hristos venind în lume a curățat tot Universul și tot pământul a ajuns sfânt.

Concluzii

Spațiul limitat mă împiedică să alcătuiesc un compendiu dedicat rugăciunii neîncetate. Am făcut o selecție cât se poate de restrânsă a câtorva autori reprezentativi ai Bisericii, care să constituie un răspuns articulat și monolit. Acest răspuns este adresat manierei în care exegeza modernă a soluționat, prin vocile autoritare ale câtorva comentatori cunoscuți ai Epistolei către Tesaloniceni, tema îndemnului paulin din capitolul 5, versetul 17.

Mi-aș dori ca ecoul acestui dialog între exegeza biblică și Tradiția Părinților Niptici să ilustreze limitele unui anumit tip de apropiere de text. Deși nu pot suspecta pe nici un cercetător biblist că fraudează în vreun fel demersul științific, concluziile aproape că răsar de la sine. Textul biblic reclamă existența cadrului de interpretare. Refuzul exegezei de a extinde acest cadru referențial în direcția autorității Tradiției Niptice văduvește parcursul ermineutic de cele mai elementare competențe euristice, sufocând sensul profund al Cuvântului lui Dumnezeu la nivelul înțelegerii limitate, edificate pe temeiul cunoașterii pozitv-deductive.

Acest refuz (adesea involuntar) este consecința despărțirii actului ermineutic de regula experienței directe cu realitatea analizată. De bună seamă, niciunul din comentatorii bibliști nu a luat măcar în calcul, posibilitatea ca Sfântul Pavel să le fi cerut destinatarilor săi, cu subiect și predicat, să se roage neîncetat. Însăși alăturarea verbului de adverbul „neîncetat” a constituit o piatră de poticnire. Majoritatea exegeților au optat pentru rotunjirea, îmblânzirea unui sens literal al poruncii și adoptarea unui conținut mai larg, care să permită aco-

[20] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilii și cuvântări despre educația copiilor”, în *Lumina Sfintelor Scripturi, Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur,* Vol. II (Î-Z) Ed. Anestis, 2008, p. 776.

modări multiple, față de logica elementară, față de bunul simț, față de norma personală, și, nu în cele din urmă, față de propriul univers experiențial. De ce? Pentru că textul însuși nu se poate interpreta pe sine, ci are nevoie de un cadru de referință, de un plan epistemologic care să se alimenteze în afara textului, mai precis în bazinul de cunoaștere legitimat de experiența nemijlocită a omului cu Dumnezeu.

Din aceste rațiuni expuse, consider că vocea Părinților niptici, a căror autoritate ermineutică nu poate fi contestată în spațiul răsăritean, oferă o imagine mult mai clară asupra textului paulin, exprimând omofon convingerea că rugăciunea neîncetată nu este o metaforă, nici un cromatism teologic, ci un adevăr sondabil, repetabil, în orice loc și în orice timp.

Profilul rugăciunii pacienților incurabili aflați în stadii avansate de boală

Pr. Dr. Bogdan CHIOREAN
Manager, Centrul de Îngrijiri Paliative „Sfântul Nectarie" din Cluj-Napoca

Îngrijirile paliative răspund nevoilor complexe medicale, sociale, psihologice și spirituale ale unor pacienți cu boli cronice progresive, indiferent de stadiul bolii, dar cel mai adesea ale celor aflați în suferințe extreme, cu un prognostic limitat la sub 6 luni de viață.

Dezvoltarea îngrijirilor paliative în România cunoaște o evoluție fulminantă, în acest sens existând deja specializări pentru medici, asistenți medicali și personalul echipei multidisciplinare. De asemenea, disciplina este inclusă în *curricula* facultății de medicină ca materia obligatorie. În paralel, infrastructura serviciilor de îngrijiri paliative este constant îmbunătățită, grija față de crearea unor structuri noi fiind o preocupare deosebită a Ministerului Sănătății. Tot astfel, se diversifică și formele sub care se acordă acest tip de îngrijire: de la spitalizare continuă, la ambulatoriu, la domiciliul pacientului sau prin echipe specializate care pot asista pacientul în spitalele cu profil curativ.

Toate aceste oportunități presupun și o atenție sporită în ceea ce privește evaluarea și metodele de intervenție în toate cele 4 mari domenii de interes, fără a ceda tentației de a le ierarhiza în vreun fel și considerând că atât problemele medicale, cât și cele sociale, psihologice și spirituale sunt de maximă importanță în ceea ce privește calitatea vieții pacientului.

Din nefericire, problema spiritualității în îngrijirile paliative – deși recunoscută ca fiind de maxim interes – a fost tratată doar tangențial în literatura de specialitate românească, iar în cea occidentală are un cu totul alt sens decât, fiind considerată o formă de manifestare a spiritului, religioasă sau nu, și care poate fi, de exemplu, o călătorie alături de prieteni sau vizitarea unor locuri îndrăgite[1]. Nu întâmplător, în centrele paliative din afara țării s-au dezvoltat programe de tipul „Cadoul zilei", „Cea mai mare dorință", „Visul meu" – activități care să aducă bucurie pacienților terminali prin împlinirea unor doleanțe catalogate altfel ca fiind superflue. Desigur, aceste direcții sunt îmbucurătoare, dar ele nu pot fi răspunde nevoilor spirituale (în sensul în care înțelege credința noastră spiritualitatea) complexe ale pacienților. În acest sens, e necesară cercetarea prin metodologii proprii și cu specialiști dedicați, iar nu importarea brută a unor percepte occidentale, care nu se vor potrivi – sub nicio formă – ethosului românesc.

Rugăciunea este împărțită, la nivel catehetic, în 3 subtipuri: de laudă, de mulțumire și de cerere. La nivel mai general, literatura de specialitate medicală a fost interesată în repetate rânduri de modul în care pacienții terminali se roagă, de felul în care rugăciunea le influențează ultimele zile de viață și de rolul pe care echipa de îngrijire îl poate avea în consilierea spirituală pe diferite niveluri. Astfel, unele cercetări arată că rugăciunile ajută la menținerea unui sentiment de control și identitate în perioadele de criză legate de finalul vieții, oferind o stare de confort sporit celor care le practică[2]. Alte studii evidențiază faptul că printre cele mai importante direcții pentru care pacienții aflați în stadii terminale se roagă sunt cele legate de relațiile cu apropiații[3], de multe ori viciate de-a lungul viței din varii motive și nu întotdeauna posibil de revizuit din considerente legate de timp, spațiu sau orgolii. Nu în ultimul rând, un aspect deo-

---

[1] Adrian Edwards et al., *The understanding of spirituality and the potential role of spiritual care in end-of-life and palliative care: a meta-study of qualitative research*. Palliative medicine vol. 24,8 (2010), pp. 753-70, doi:10.1177/0269216310375860.

[2] Anderson Dean, Joanna De Souza, *The importance and meaning of prayer rituals at the end of life*, British journal of nursing (Mark Allen Publishing) vol. 30,1 (2021), pp. 34-39. doi:10.12968/bjon.2021.30.1.34.

[3] Barbara Clyne et al., *Patients' spirituality perspectives at the end of life: a qualitative evidence synthesis.*, BMJ supportive & palliative care vol. 12,e4 (2022): e550-e561. doi:10.1136/bmjspcare-2019-002016.

sebit de important este și faptul că în centrele de îngrijiri paliative, frecvența și consistența manifestărilor religioase depind și de modul în care personalul însuși reușește să aibă o deschidere evidentă față de nevoile spirituale ale pacienților[4]. Așadar, e utilă înființarea unor astfel de centre în preajma Bisericii, pentru ca asistența spirituală să fie cel puțin la fel de importantă ca abordarea medicală.

Premisa de la care am pornit în acest studiu este aceea că modul în care ierarhizăm aceste rugăciuni și frecvența pe care le-o imprimăm fiecăreia dintre ele, diferă în funcție de starea de sănătate în care ne aflăm. Astfel, am testat veridicitatea ipotezei conform căreia persoanele bolnave folosesc mai degrabă rugăciunea de cerere (mai ales pentru sănătate/vindecare) și doar fortuit pe cele de laudă și mulțumire.

În acest sens, în perioada septembrie 2018 – septembrie 2022, am aplicat un interviu semistructurat unui număr de 270 de pacienți internați în cadrul Centrului de Îngrijiri Paliative „Sfântul Nectarie" din Cluj-Napoca. Selecția subiecților a fost făcută aleator, fără a ține seama de vârstă, sex, etnie, confesiune sau nivel de instruire. Un criteriu obligatoriu a fost starea de conștiență nealterată. Cu un număr de 16 non-respondenți, am reușit intervievarea a 254 de persoane, pacienți cu boli cronice progresive, aflați în stadii avansate sau terminale ale unei boli oncologice/neurologice.

Analiza cantitativă și calitativă a răspunsurilor a invalidat ipoteza de la care am pornit, întrucât 72% dintre respondenți au declarat faptul că principală formă de rugăciune pe care o folosesc este cea de mulțumire. În procente variabile, 19% au declarat că folosesc preponderent rugăciunea de cerere, iar 6% pe cea de laudă (rezultat asimilabil rugăciunii de mulțumire). 3% precizează faptul că folosesc toate tipurile de rugăciune, fără să poată menționa care e cel mai des uzitată.

Dincolo de procentajul obținut – de altfel semnificativ statistic – se validează ideea pe care o găsim la Părinții Pustiei, care considerau boala ca „cercetare" a Lui Dumnezeu și mulțumeau în suferință. Din nefericire, în postmodernitate, paradigma referitoare la asumarea suferinței apare cu o silabă în minus, astfel că boala este cel mai adesea văzută, mai ales de oamenii sănătoși, ca „certare" a Lui Dumnezeu.

---

[4] Elizabeth Batstone et al., *Spiritual care provision to end-of-life patients: A systematic literature review*, Journal of clinical nursing vol. 29,19-20 (2020): 3609-3624. doi:10.1111/jocn.15411.

Interesant de precizat faptul că și în unele studii medicale, în mediul laic, rezultatele obținute au arătat că experiența bolii este văzută ca un factor de creștere spirituală[5].

Prin specificul temei abordate, interpretarea cantitativă – deși cu evidențe semnificativ statistice – nu poate oferi o perspectivă completă și complexă a modului în care se roagă pacienții aflați în stadii avansate de boală. Astfel, am selectat câteva răspunsuri, care să reliefeze profunzimea și asumarea rugăciunii într-o etapă atât de sensibilă a vieții. Pentru o imagine cât mai exactă, am adăugat și unele informații precum sexul, vârsta, starea civilă, statutul social, profesia sau diagnosticul.

- *„ajutați-mă ca rugăciunile să-mi fie cât mai clare, ca să pot mulțumi cum se cuvine...”* (femeie, 78 ani, stare de conștiență alterată din cauza demenței, fostă profesoară de limba română)
- *„mulțumesc Lui Dumnezeu pentru boala asta care mă apropie rapid de moarte, pentru că altfel nu înțelegeam nimic din viață.”* (bărbat, 42 ani, antreprenor, căsătorit, 2 copii de 7 și 11 ani)
- *„azi de exemplu am mulțumit Lui Dumnezeu pentru că am reușit să mănânc un bob de strugure; întreg.”* (femeie, 67 ani, casnică, ambele membre inferioare amputate, tulburări de deglutiție grave cauzate de o tumoră în sfera esofagului)
- *„cel mai important e să mulțumești; dacă a venit boala asta, cu siguranță că e un rost; cât reușești să mulțumești, atâta bucurie poți aduna...”* (femeie, 46 ani, medic, melanom malign)

Dincolo de rezultatele obținute, considerăm că e nevoie de numeroase direcții viitoare de cercetare. Câteva dintre posibilele întrebări care pot fi abordate sunt următoarele:

- Există o diferență semnificativ statistică între omul sănătos și cel bolnav, în ceea ce privește utilizarea preponderentă a unuia dintre cele 3 tipuri de rugăciune?
- Dintre factorii implicați în alegerea unui tip de rugăciune, cum influențează confesiunea rezultatul?
- Există în bolile incurabile anumite modificări ale acestei alegeri, în funcție de stadiul bolii?

---

[5] Marvin O. Delgado-Guay, *Spirituality and religiosity in supportive and palliative care,* Current opinion in supportive and palliative care vol. 8,3 (2014), pp. 308-13. doi:10.1097/SPC.0000000000000079.

- Ce corelații există între tipul rugăciunii și variabile precum statutul civil, profesie, vârstă sau diagnostic?

Desigur, invalidarea ipotezei inițiale are mai ales importanță pastorală în sensul în care e necesar să cunoaștem câteva linii generale de abordare în stadiile avansate ale bolii persoanelor pe care le asistăm. În plus, rezultatele studiului sunt importante și prin faptul că e nevoie de dezvoltarea unor instrumente de evaluare deosebit de precise, care să fie utilizate în diferențierea nevoilor aparente de cele reale, cu multiple consecințe benefice asupra calității vieții pacienților terminali.

Prayer and the acquisition of the mind of Christ

Fr. Phd. Ioan-Tănase CHIȘ
Faculty of Orthodox Theology in Cluj-Napoca

Introduction

If prayer involves engaging in an inner dialogue with my own humanity and, implicitly, with the human type rediscovered and restored in/through Christ, logical deduction leads us to accept that this conversation leads, de facto, to the assumption, to the point of ontological conformity, of the human model perfected by Christ through the incarnation. Now, this means being established in the mystery/reality of the presence of Christ, Who is also the interlocutor par excellence of prayer. My prayer is directed towards the One who assumed my humanity and becomes radically interior to me, towards the One who, beyond my word, is Himself the word par excellence. This ontological intimacy exists both as a seal/icon and as a dynamic potentiality leading from face to similarity, from word to verb, from spoken word to concrete action. In this sense, we will try to analyse the inner mechanism of prayer and, implicitly, the acquisition of the „mind of Christ" (2 Cor 2:16) as a control lamp for the spiritual work to which we refer..

1. Heart - catalyser of the praying mind

One of those who makes it easier for us to understand these far from everyday realities, by showing us what purity of mind and heart means, is Saint Isaac the Syrian:

„Purity of mind is one thing and purity of heart another. The mind is one of the senses of the soul. And it is the heart that contains and holds together the feelings within. It is the root. And if the root is holy, the branches are holy too. Or, if the heart is cleansed, it is manifest that all the senses are also cleansed. If the mind takes care to read the divine Scriptures, or even toil a little in fasts and vigils and quietude, it will forget its former life and will be cleansed when it turns away from its impure conduct. But he will not have permanent purity. ... And the heart is cleansed by many afflictions and afflictions; ... And once it is cleansed, its purity of things is not made clean, nor is it afraid of great and visible wars. ... For he hath gained a strong stomach, which can devour any food that cannot be devoured by the weak"[1].

In the internal tension, the forces claiming territory follow this staging: „When the mind unlocks the soul from old habits, ... then the heart is tormented by the mind and by passion like executioners pulling it to and fro"[2]. Here is how H. R. Patapievici captures this interdependence and interconnection of the two human faculties, in an expression inspired by the Egyptian Paternity: „Heart and mind are disciplined by the faith and will of the monk through techniques of great refinement, by which the mind is brought into the heart and the two soul seats are set to function, under the command of faith and in the rhythm of prayer, together"[3]. *Evagrius Ponticus* noted a tripartite constitution of the soul, consisting of three faculties; one active (intelligence) and two passive-passionate (desire and irritability). What the monk (Christian) must do, he also tells us: „He first rejects from his body material things (pragmata) by withdrawing into seclusion, ... drives out from his soul the thoughts of wickedness (logismoi) by unmasking and rejecting them; and then he removes from his intelligence-mind ignorance (agnosia) and forgetfulness of God by contemplation and prayer"[4].

---

[1] Sf. Isaac Sirul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii,* vol. 10, Humanitas, București, 2008, pp. 372-373.

[2] Marcu Ascetul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii,* vol. 1, Humanitas, București, 2008, p. 240.

[3] Horia-Roman Patapievici, *Partea nevăzută decide totul,* Humanitas, București, 2019, pp. 284-285.

[4] Diacon Ioan. I. Ică jr, in: *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor,* Deisis, Sibiu, 2006, p. 15.

There is a sine-qua-non for the mind and heart to function in fine tune: „The mind can easily dwell in the heart cleansed by divine grace"[5], but this cannot happen „as long as we are slaves to the passions that drive the mind (νους) out of the heart"[6]. The heart performs the functions of a „bodily organ with access to the Logos and is thus our most important organ, [because] understanding is in the heart, reasoning is in the head "[7]. *Iskyius the Sinaite* tells us that, from the union or attentive union of mind and heart, man can gain access to spiritual experiences of the deepest kind: „From the unceasing remembrance and calling of our Lord Jesus Christ a certain divine state is born in our mind"[8]. *The Abbot Nichita Stithatus* tells us that „Deification in life is the holy service (hierurgy) of the mind"[9].

The Lampe Dictionary provides useful information to guide considerations on the subject of mind (νους):

- It can be generically perceived as a function of the person which is part of human nature and which is naturally closely related to other human faculties. It is responsible for the perception of meaning in human life, related processes and is the source of principles. It possesses the function of discernment and the ability to teach others.

- In the realm of spirituality, God is the subject of knowledge in the work of the mind or can even be fashioned by the mind. One notes the interlocking relationship between mind and body; the mind subject to the senses or, similarly, the mind mastering the senses. From here, one inevitably arrives at the discussion of the mind's work in the perpetration of sin, the mind contaminated by sin, engaged in an effort of purification and oscillating between good and evil. The corridors of the mind in the effort towards perfection, the struggle against temptation, the stages of evolution, the qualities and virtues of the improved mind can also be traced. Further, the field of

---

[5] Arhimandritul Zaharia Zaharou, *Omul cel tainic al inimii,* Basilica, București, 2014, p. 23.

[6] Arhim. Z. Zaharou, *Omul cel tainic al inimii,* p. 11.

[7] Andrei Pleșu, *Despre inimă și alte eseuri,* Humanitas, București, 2017, pp. 28-29.

[8] Isihie Sinaitul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii,* vol. 4, Humanitas, București, 2009, p. 61.

[9] Cuviosul Nichita Stithatul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii,* vol. 6, Humanitas, București, 2009, p. 277.

spirituality reveals divine assistance in the work of the mind and its ascent to higher stages of its activity, such as the mind in prayer and contemplation or even the mind as an instrument of contemplation. Here some talking points should be mentioned, such as the necessity of purifying the mind, the effects of prayer on the mind, the perfect mind and its detachment from the sensible world and passions; the joy of full knowledge. The stage of enlightenment of the mind and its activity in the life of the soul after death[10].

It is appropriate to point out abruptly the role of the symbiosis between heart and mind, in order to circumscribe, as in an orthodox anthropological premise, the value of this relationship in the eschatological dynamic:

> „The descent of the mind into the heart - the return of energy to the essence - constitutes the healing of the mind; this return presupposes first the discovery of the bodily heart, and only then the metaphysical or spiritual heart. ... The descent of the mind into the heart is, in fact, a union of the mind with the heart, sealed by tears of humility and a sweet sense of divine love"[11].

The quietness of the senses and purity of the mind are absolutely necessary conditions for achieving this heart-mind synchrony. *St. Tallasius the Libyan*[12] gives us a plastic image in the form of a cart „that lifts the mind to heaven - the four wheels being peace, prayer, love and temperance"[13]. He also tells us that „the mind, dwelling in pleasure or sorrow, quickly falls into the passion of laziness (acedia) [but,] dwelling in prayer to God, it also frees the passionate part of the soul from the passions"[14].

Just as there is a dynamic of the heart according to the three levels (natural, paranatural and supernatural), we distinguish the spiritual movements of the mind: „There are three spiritual places to which the mind comes when it changes: the one after the nature, the one above the nature and the one against the nature"[15].

---

[10] G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon,* Claredon Press, Oxford, 1961, pp. 923-927.

[11] MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinților Părinți,* ediția a II-a, Editura Partoș, Timișoara, 2016, p. 146.

[12] TALASIE LIBIANUL, in *Filocalia...,* vol. 4, p. 10.

[13] MITR. H. VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...,* p. 142.

[14] TALASIE LIBIANUL, in: *Filocalia...,* vol. 4, p. 14.

[15] MARCU ASCETUL, in: *Filocalia...,* vol. 1, p. 241.

In this metabolism of the soul, we must be mindful of the mechanics of the mind and heart, of their optimal functioning, but also of the handling of the dysfunctions born of the passions. The first tangible clue is found in the breeze of thoughts, which reveals the inner state of man: „If unwilling thoughts come upon us, let us be sure that we love their causes; and if willing thoughts come, let us also love the things to which they are directed"[16].

The mind has a plasticity of its own, so it learns certain „reflexes" depending on the area in which it is exploited. This is why, according to Saint Maximus Confessor, „in what things the mind dwells, in those it enlarges. And with the things in which it dwells, with those it feeds its lust and love, whether with the divine and proper, and intelligible, or with the things and passions of the body"[17]. We deduce that virtue is in conformity with the nature, while passion is not only non-conforming, but even harmful, by putting to work, as in an autoimmune disease, the faculties of the soul directed against the self. Therefore, passion can be defined as „a movement of the soul against the nature either towards an unreasoning love or towards a hatred without judgment of any thing subject to the senses"[18]. The Philocalic Fathers naturally and necessarily speak of „the sweat of the mind, ... the mental struggle, ... the gate of the heart"[19]. Prayer has the capacity to unite the mind with the heart in a common effort, the main effect of which is, beyond the inner unity of the person, the establishment of a new presence, namely the presence of God in the human heart. In this way, we allot Him space in our being, and He comes and dwells in what Philo the Sinaiite called „the heaven of the heart"."[20]. *St. John of the Ladder* also identifies,

> „earthly heaven, ... the heaven of the mind in the heart [of the sinless]. He is a fearless one who has made his body fearless, and has lifted up his mind above the firmament, and all his senses he has subjected to the mind, and his soul he has set before

---

[16] Marcu Ascetul, in: *Filocalia...,* vol. 1, p. 241.

[17] Sfântul Maxim Mărturisitorul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii,* vol. 2, Humanitas, București, 2009, p. 93.

[18] Sf. M. Mărturisitorul, in: *Filocalia...,* vol. 2, p. 66.

[19] F. Sinaintul, in: *Filocalia...,* vol. 4, p. 92.

[20] F. Sinaintul, in: *Filocalia...,* vol. 4, p. 93.

> the Lord. ... Sinlessness is the resurrection of the soul before the resurrection of the body”[21].

The entrance into the eschatological dimension of existence is through the gate of the purified mind, capable of seeing beyond its natural limits, stabilized in its genuine origin, that is, in the heart: „When the mind is freed from all its enemies and is at peace, it will find itself in a new era”[22].

2. Spiritual metabolism or the reality of a mystery

Saint Sophronius Sakharov calls prayer the experience of eternal life. Prayer is the experience of God’s presence and of an inner encounter with Him: „Focus your mind on God, and the instant will come when you will feel the touch of the Eternal Spirit in your heart. ... In prayer we are sensitive to the presence of God”[23]. It is necessary to affirm that prayer is more than a simple ritual, plagued by banality and exposed to boredom, but it becomes a defining, complete inner state, an inner dimension and even a center of soul vitality. This is why *Evagrius Ponticus*, one of the men who excelled in the mystery of prayer, defines prayer, from within, as follows: „Prayer is the speech of the mind with God, ... it is the vow of gentleness and lack of anger, it is the fruit of joy and contentment, it is the banishment of sorrow and discouragement. ... Prayer is the worthy work of the mind or the best and purest use of it”[24].

It is clear that prayer is both the destination and the way, which is why there is a gradual evolution. However, in its fullness, prayer is a means of knowing God, an encounter with Him, an entry into the Mystery of the divine presence. It is the full apophatic moment:

> „After pure prayer, there is no other prayer. And all its movement and all its forms bring the mind here by the power of self-

[21] Sfântul Ioan Scărarul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii,* vol. 9, Humanitas, București, 2011, p. 368.

[22] Isaia Pusticul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii,* vol. 1, Humanitas, București, 2008, p. 367.

[23] Arhimandritul (Sfântul) Sofronie, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice,* Deisis, Sibiu, 2007, pp. 108-109.

[24] Evagrie Ponticul, in: *Filocalia...,* vol. 1, pp. 77-78; 85.

> control (of freedom). Therefore there is a struggle in it. And after this boundary there is a rapture, and not a prayer. For those of prayer have ceased, and there arises some other vision, and the mind is no longer in prayer. ... When the mind enters into spiritual movements, it is no longer in prayer. Prayer is something else, and the view from it is something else"[25].

Prayer is therefore knowledge above nature, and this knowledge commits the soul to the highest service of God, ultimately, He who prays in us, producing the promised joy that «will not be taken away from us» (*In* 16:22): „All knowledge must be accompanied, stimulated and guided by prayer. Right faith has a doxological character"[26]. „To meet God you must have something in common with Him"[27], said *Metropolitan Antony of Suroj*. Prayer must necessarily be accompanied by the exercise of virtues. Without asceticism, prayer is inconceivable, because it itself implies a form of asceticism, just as without temperance we cannot aspire to a prayer of high spiritual quality, asceticism and temperance being interdependent. *St Maximus Confessor* states this categorically: „Prayer and petition receive their consistency when we fill them with virtues"[28]. *St. Simeon Metaphrastus* also agrees, who attaches great importance to the combination of prayer and virtue, the relationship between them being one of causality: „The chief work of all diligence and the highest of works is perseverance in prayer, by which we acquire the other virtues. ... For the sharing of the mystery ministry and the soul's union with God in holiness and the union of the mind with the Lord through the love of the unsearchable happens to the worthy in prayer"[29].

In order to know pure prayer and to work virtue, we need to be realistically aware of the obstacles we may encounter: „There are two kinds of wars in the time of prayer: of deceit and of grace. ... Deception

---

[25] Sfântul Isaac Sirul, in: *Filocalia...,* vol. 10, pp. 155-156.
[26] Pr. D. Stăniloae, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii,* vol. 5, Humanitas, București, 2009, p. 104.
[27] Mitropolitul Antonie de Suroj, *Școala rugăciunii,* Editura Sophia, București, 2011, p. 41.
[28] Sfântul Maxim Mărturisitorul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii,* vol. 3, Humanitas, București, 2009, p. 265.
[29] Sfântul Simeon Metafrastul, in: *Filocalia...,* vol. 5, p. 273.

for new beginners is the heat of sin. And the deception of the middle and the perfect is the deceitfulness of the mind”[30].

Among the suggestions we can invoke is this one, delivered by the *Saint of the Ladder*, who, on the basis of a revelation received by a brother from the angel, proposes a phasing of prayer: „First of all let us put on the paper of our prayer a sincere thanksgiving. Secondly, confessing and crushing the soul in much feeling. Then let us make known to the King all our request”[31]. He also shows us that there is an ascension of the soul in the state of prayer:

> „The beginning of prayer drives away by a single thought the attacks from their beginnings; in the midst of it, the thought is established in what is said and thought; and its completion is the rapture to God. ... Some, coming out of prayer, are like some coming out of a fiery furnace, feeling as it were relief from filth and material things. Others are as if enlightened by a light and clothed in the garment of humility and joy. And those who come out of prayer unburdened by these two works, pray in a bodily way”[32].

Metropolitan Antony of Suroj suggests that we use, as appropriate and by alternation, three possible practices in prayer: „As for words, there are three things we can do. We can use spontaneous prayer; ... little prayers expressed aloud, which are very short, particularly intense; ... and we can use what is sometimes unpleasantly called ready-made prayers”[33].

A legitimate question in matters of prayer is related to the subject matter of the request. What can we ask for and how do we prioritize requests to God in a prayerful formulation? Here is what *Evagrius Ponticus* advises us: „Ask in prayer only for justice and the kingdom, that is, for virtue and knowledge, and all else will be added to you. ... Strive to pray not out of habit but with feeling. ... Guard your memory with strength, ... for usually the mind is greatly ravished by memory in the time of prayer”[34]. In prayer, more important than the sub-

---

[30] Sfântul Grigorie Sinaitul, in: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii,* vol. 7, Humanitas, București, 2009, pp. 155-156.

[31] Sf. I. Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș,* p. 357.

[32] Sf. I. Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș,* pp. 359; 365.

[33] Mitr. A. de Suroj, *Școala...*, p. 84.

[34] Evagrie Ponticul, in: *Filocalia...*, vol. 1, p. 80.

ject matter of our requests is the state we experience, because that is where the true benefit is seen: „When you feel sweetness or piercing in prayer, you remain in that state. For then there is with us the guardian who prays with us"[35].

The effects of pure prayer are difficult to express in words, since they should verbally circumscribe states of the deified being. A first effect could be the identification with the meaning, with the reasons God put into creation and into human nature. Andrei Scrima believes that „Prayer becomes an all-encompassing category of the inner universe. ... it is incarnated in us to the point of becoming our mystical essence. ... Prayer achieves a homogenization and an ontological reconstitution of the inner being"[36].

We can affirm that our vocation as doxological and liturgical beings is fulfilled in and through prayer: „We say prayers, but ultimately we must become prayer, we go to liturgy, but our whole being is called to become liturgical and our daily life must be a celebration; we seek to experience God, but in doing so we ourselves become gods"[37].

Conclusions

Perhaps the most common dilemma associated with prayer is that which the disciples expressed to the Saviour, «Lord, teach us to pray» (*Lk* 11:1). From both their request and the Saviour's response, we infer that their ignorance of prayer is a widespread characteristic, which is why the need for specialised guidance is self-evident. The discipline of prayer requires consistency, patience and, not least, cognitive access to the experiences of those who have already travelled the road before us and who, from this position, can be good counsellors. We must also take into account the resistance of the flesh and, aware of this obstacle inherent in fallen nature, we must intensify our efforts to overcome the flesh in order to reach the age of Christlike maturity.

---

[35] Sf. I. Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 357.

[36] Andrei Scrima, *Antropologia apofatică,* Humanitas, București, 2005, p. 71.

[37] Anthony M. Coniaris, *Taina persoanei – calea către Dumnezeu,* Editura Sophia, București, 2012, p. 61.

Rugăciunea ca dor antropologic

Pr. Dr. Ioan-Tănase CHIȘ
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Introducere

În materie de credință este dificil de asumat un eșec personal; mai degrabă plonjezi în ateism, prin aceasta nefăcând altceva decât să maschezi eșecul, pasându-l Iubirii care nu îți poate refuza nimic.

Pentru umaniști: Eu cred în Omul Care, la început, ca Dumnezeu, a inaugurat timpul lumii acesteia.

Deschid acest eseu prin cele două cugetări de mai sus, deoarece ele acordează mintea cititorului cu subiectul nostru și, fără a-mi propune să devin ostentativ, îmi doresc să «stârnesc împotriviri» (*Lc* 2, 34). Mizez pe această reacție deoarece o consider necesară și constructivă, dintr-un motiv cât se poate de justificat: «ca să se descopere gândurile din multe inimi» (*Lc* 2, 35). Vorbirii despre rugăciune îi subscrie un singur țel: restaurarea lăuntrică a împărăției lui Dumnezeu, transparența inimii pentru lucrarea duhului. Literatura de specialitate ne vorbește despre rezistența firii în fața unui asemenea efort însă, odată ce am frânt baierele minții, firea însăși se manifestă ambivalent, marcând o ruptură de nivel: de la refuz la căutare, de la autosuficiență la deschidere, *de la repulsie la dor*.

1. Între excesul unei lipse și raportul intern de transcendență

M-au fascinat întotdeauna afirmațiile antagonice și paradoxale deoarece acestea au puterea de a forța sensurile dincolo de

condiționările de natură logică. Titlul acestei secțiuni, luat cu împrumut livresc, surprinde un întreg univers lăuntric, dinamica unui modus vivendi cotidian, marcat de tensiuni și reglaje fine între cele două dimensiuni antropologice care își revendică monopolul asupra omului: «în mine, cel ce vreau să fac binele, aflu legea că răul e legat de mine. Că după omul cel lăuntric mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar în mădularele mele o altă lege văd că se luptă cu legea minții mele şi rob mă face legii păcatului» (*Rm* 7, 21-23). Omul se vede pus în fața unei alegeri ori, așa cum știm, alegerile nu sunt întotdeauna cele mai inspirate. Probabil că evidențele realității au determinat gândul următor: „Modernitatea singură este deja excesul unei lipse – al lipsei celor nevăzute”[1]. Lipsa aceasta poate genera un vid lăuntric și, în forțele pe care le dezlănțuie, poate dezvolta o *eroare antropologică*, un nou tip uman, un: „artefact amenajat și umplut: uzat, folosit, întrebuințat, datat”[2].

Identificăm aici două aspecte; primul se referă la *resorturile de legitimitate* pe care omul și-a articulat opțiunile și prioritățile existențiale, inclusiv poziționarea sa axiologică, iar cel de al doilea ne conduce către o *repoziționare a centrului*. Reîntorcându-mă la primul aspect, precizez că orizontul spre care tinde omul s-a aplatizat, conținuturile fiindu-i învestite cu substanță exclusiv de către om. Conștiința transcendenței s-a prăbușit odată cu luarea în stăpânire, de către om, a naturii. Însăși ideea de Dumnezeu devine un exces și un abuz de care omul trebuie să se elibereze pentru a-și manifesta potențialul. Se produce un consum și o risipă de legitimitate: „Modernitatea consumă sens fără a crea sens”[3]. Omul își însușește, abuziv, o autonomie pe care nu o poate susține: „conținuturi a căror origine era căutată odinioară în Dumnezeu sau în Natură, sunt trecute acum sub jugul omului”[4]. În privința mutației sau a *repoziționării centrului*, putem afirma că, pe cale de consecință, omul a făcut din sine un idol. Strategia este, pe cât de banală pe atât de eficientă: „Cel mai simplu e să le întorci privirile dinspre El către ei înșiși. Pune-i să se ocupe doar de mintea lor și

---

[1] Horia-Roman Patapievici, *Omul recent*, Humanitas, București, 2020, p. 19.
[2] H.R. Patapievici, *Omul recent*, p. 492.
[3] Remi Brague, *Modern cu moderație. Timpurile moderne sau inventarea unei înșelăciuni*, Spandugino, București, 2022, p. 22.
[4] R. Brague, *Modern cu moderație*, p. 23.

să-și inducă *sentimente* prin acțiunea propriei voințe”[5]. Viața devine o marfă de contrabandă, contrafăcută, iar libertatea este subjugată unei competiții acerbe în care victoria unuia presupune capitularea celorlalți. Rugăciunea este contestată prin argumentul rațiunii: „5 mai este Ziua Națională de Rugăciune, în care președinții proclamă anual că «poporul Statelor Unite se poate întoarce la Dumnezeu în rugăciune și meditație, în biserici, în grupuri și individual». Această zi a dat naștere unei Zile Naționale a Rațiunii, rivale, în aceeași dată, inițiată de grupuri umaniste și de alți oponenți ai Zilei Naționale a Rugăciunii”[6].

Rugăciunea deschide centrifuga acestei utopii în desfășurare, repliind persoana pe coordonatele ei genuine. A te ruga înseamnă a avea gândul lui Hristos și, implicit, a te angaja în zona preocupărilor serioase; iar primul aspect pe care îl tratezi cu maximă seriozitate, este propria ta persoană. Miza este colosală, chiar dacă nu suntem mereu conștienți de ea: „Să-l ții pe pacient departe de orice intenție serioasă de a se ruga”[7]. Doar în măsura în care își găsește legitimitatea, persoana umană corectează eroarea antropologică a unui umanism rupt de Dumnezeu. Rugătorul se detașează de idol și redescoperă omul care, racordat la sursa vieții, își regăsește adevărata valoare: „Dacă omul nu-și spune în sinea lui: «Sunt singur cu Dumnezeu», nu găsește odihnă în lume”[8]. Iată de ce, rugăciunea nu trebuie neglijată, ea având forța de a ne institui într-o realitate aparte, în care sentimentul predominant și copleșitor trebuie să fie „bucuria comuniunii în jurul esențialului”[9]. Încercând să își fabrice artificial esențialul, omul modern se risipește în excesul unei lipse, neglijând și sacrificând tocmai obiectul căutărilor lui: «Oamenii şi-au săpat fântâni surpate, care nu pot să țină apă» (*Ir* 2, 13). O exprimare parcă desprinsă din contemporaneitate, anticipând cu precizie microscopică vremurile, ne livrează Epistola Apostolului Iuda. În accepțiunea autorului, oamenii:

---

[5] C.S. Lewis, *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr,* Humanitas, București, 2021, p. 27.

[6] Michael Lipka, „5 facts about prayer”, în: *Pew Research Center,* https://www.pewresearch.org/short-reads/2016/05/04/5-facts-about-prayer/ (accesat la 3 iunie 2022).

[7] C.S. Lewis, *Sfaturile unui diavol bătrân*, p. 25.

[8] Ava Salonis, în: *Patericul copt,* Humanitas, București, 2021, p. 111.

[9] Horia-Roman Patapievici, *Partea nevăzută decide totul,* Humanitas, București, 2019, p. 45.

«pângăresc trupul, leapădă Stăpânirea şi blasfemiază Slăvile. ... blasfemiază tot ceea ce nu cunosc; dar cele pe care ei le cunosc fireşte, ca dobitoacele necuvântătoare, întru ele-şi găsesc pieirea. ... valuri sălbatice ale mării, care-şi spumegă propria lor ruşine!» (*Iuda* 1, 8; 10; 13).

În tot acest timp, Dumnezeu *„locuiește în noi ca dorință”*[10]. Or, rugăciunea dezvăluie această dorință, o numește și ne instituie în aventura capturării ei: „Rugăciunea nu este un mecanism. Nu este magie. Nu este un sfat oferit lui Dumnezeu. Actul nostru, atunci când ne rugăm, nu trebuie, mai mult decât toate celelalte acte ale noastre, separat de actul continuu al lui Dumnezeu însuși, singurul în care operează toate cauzele finite”[11]. Pentru un plus de realism duhovnicesc, consemnăm că și rugăciunea este pândită de riscul de a deveni inofensivă, uneori chiar prin supra-spiritualizare: „E fără îndoială imposibil să-l împiedici să se roage pentru mama lui. ... Ai grijă [ca rugăciunile] să fie întotdeauna foarte «spirituale», iar el să se preocupe mai ales de starea sufletului ei, și niciodată de reumatismul care o chinuie. ... Atenția i se va concentra asupra a ceea ce el numește păcatele ei, ... se va ruga, în mare măsură, pentru o persoană imaginară”[12]. Pentru o analiză cu date statistice legate de rugăciune, propunem studiul Pew Research Center, *Frequency of prayer*[13]. Totodată, considerăm utile informațiile de mai jos, desprinse dintr-un raport publicat în luna noiembrie, 2015:

„Procentul americanilor care declară că participă la servicii religioase, cel puțin o dată pe săptămână, a scăzut cu 3 puncte procentuale din 2007, la fel ca și procentul celor care declară că se roagă în fiecare zi. Aceste scăderi sunt strâns legate de creșterea continuă a populației neafiliate religios. Cei care nu sunt religioși sunt mult mai puțin credincioși decât persoanele care se identifică cu o religie. Dar, în rândul celor care sunt afiliați unei religii, nivelurile de participare la serviciile liturgice și de rugăciune personală au fost, ambele, foarte constante din 2007 încoace. În timp ce participarea la serviciile reli-

---

10 Andre Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Humanitas, București, 2008, p. 116.

11 C.S. Lewis, *Ferigi și elefanți și alte eseuri despre creștinism,* Humanitas, București, 2021, pp. 119-120.

12 C.S. Lewis, *Sfaturile unui diavol bătrân*, p. 22.

13 https://www.pewresearch.org/religion/religious-landscape-study/frequency-of-prayer/ (accesat la 3 iunie 2022).

gioase și frecvența rugăciunilor au scăzut în rândul publicului larg, unii indicatori ai implicării religioase au crescut, cum ar fi procentul de adulți afiliați religios care își împărtășesc credința în mod regulat. Un număr tot mai mare de americani declară, de asemenea, că au în mod regulat un sentiment profund de pace și bunăstare spirituală sau că au un sentiment profund de uimire față de univers"[14].

Îndrăznesc să afirmă că *rugăciunea este o invitație chenotică la regăsirea de sine,* poate fi considerată drept un „instrument de scriere pe suflet"[15], cea care activează în omul lăuntric chipul lui Dumnezeu sau, emblematic spus, *„raportul intern de transcendență"*[16]. Vom capta câteva momente din itineranța a doi oameni care, dincolo de diferențele care îi despart, împărtășesc experiențe atât de convergente. Trebuie doar să le interpretăm în cheia dorului antropologic, al dumnezeului care locuiește în noi ca dorință.

2. O icoană și un chip. Repere antropologice în oglindă

Rândurile următoare îi vor pune față în față pe unul dintre marii sfinți de dată recentă ai Ortodoxiei și pe cel mai important apologet al creștinismului din secolul XX. Este vorba despre *Sfântul Siluan Athonitul* și *Clive Staples Lewis*. Deși, cronologic, sunt plasați în generații vecine (Sf. Siluan fiind născut în 1866 iar C.S. Lewis în 1898), contextele economic, cultural, social și religios, au fost radical diferite; primul este născut în Rusia, într-o familie de condiție modestă, iar celălalt în Irlanda, având parte de o educație atent selecționată. Sfântul de mai târziu este caracterizat de către ucenicul său drept un om „mistuit de dorința lui Dumnezeu"[17]. Ce a declanșat acest dor este lesne de înțeles, dacă avem în vedere una dintre întâmplările copilăriei lui:

---

[14] „U.S. Public Becoming Less Religious. Chapter 2: Religious Practices and Experiences", în: *Pew Research Center*, https://www.pewresearch.org/religion/2015/11/03/chapter-2-religious-practices-and-experiences/#private-devotions (accesat la 3 iunie 2022).

[15] H.R. Patapievici, *Partea nevăzută decide totul,* p. 48.

[16] H.R. Patapievici, *Partea nevăzută decide totul,* p. 43.

[17] Arhimandritul Sofronie, *Viața și învățătura stareţului Siluan Athonitul,* Ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2004, p. 6.

„Negustorul de cărți încerca să dovedească tatălui său că Hristos nu era Dumnezeu și că, în general, Dumnezeu nu exista. Micul Semion a fost uimit mai cu seamă de aceste cuvinte: «Unde e acest Dumnezeu?», și atunci i-a venit gândul: «Când voi fi mare, mă voi duce să-L caut pe Dumnezeu în tot pământul»”[18]. Dorința născută în sufletul copilului Semion va găsi reverberații în experiența concretă de viață a adultului de mai târziu. Acest moment al copilăriei lui conține una dintre provocările majore ale modernității: *nullibismul*. Acest curent de gândire supune interogației *locul* lui Dumnezeu în lume. Concluzia la care se ajunge este că: „A nu fi nicăieri (*nullibi esse*) echivalează cu a nu exista (*non esse*)”[19].

Însă unde ar trebui căutat Dumnezeu și sub ce formă ar binevoi El să ni se descopere? Răspunsul la această întrebare constituie momentul de convergență a celor doi: icoană și chip, Siluan și Lewis. Dacă primul aude îndemnul duhovnicului: „Mergi în pace și bucură-te”[20], celălalt este „Surprins de bucurie”[21]. Iată cum descrie Lewis, în termenii dorului antropologic, experiența cercetării lui de către Dumnezeu: „Era, fără îndoială, o senzație de dor, ... și înainte să știu măcar ce doream, dorința însăși a dispărut, licărul s-a stins, iar lumea a redevenit obișnuită, tulburată doar de dorul pentru dorința ce tocmai se risipise. Durase o clipită; și, într-un anumit sens, tot ce gustasem până atunci pălise, prin comparație”[22]. Într-un alt colț de lume, tânărul Semion (Siluan) simte „o schimbare lăuntrică și o atracție pentru viața monahală. ... Această stare excepțională a durat trei luni, după care l-a părăsit. ... [A fost] întâia chemare a lui Dumnezeu”[23]. Câțiva ani mai târziu, Dumnezeu Îl cheamă printr-o adresare directă: „În dreapta ușilor împărătești, în locul în care se află icoana Mântuitorului, L-a văzut pe Hristos. ... Atunci l-a luminat o mare lumină dumnezeiască, a fost luat din această lume și răpit cu mintea în cer, ... a primit ca o nouă naștere de sus. ... Privirea blândă a lui Hristos, plină de bucurie, atoateiertătoare și nesfârșit de bună, atrăgea la El întreaga făp-

---

[18] Arhim. Sofronie, *Viața și învățătura stareţului Siluan Athonitul*, pp. 8-9.
[19] H.R. Patapievici, *Omul recent*, p. 97.
[20] Arhim. Sofronie, *Viața și învățătura stareţului Siluan Athonitul*, p. 19.
[21] C.S. Lewis, *Surprins de bucurie. Povestea unei convertiri*, Humanitas, București, 2020.
[22] C.S. Lewis, *Surprins de bucurie*, p. 32.
[23] Arhim. Sofronie, *Viața și învățătura stareţului Siluan Athonitul*, pp. 9-10; 13.

tură a lui Semion"[24]. Același Sfânt Siluan explică: „După ce L-a întâlnit pe Dumnezeu, ... sufletul nu mai găsește de acum înainte odihnă sau mulțumire în nicio realitate a acestei lumi"[25]. Neputința inerentă firii căzute de a păstra acea stare, produce în omul care a gustat-o, un nevoie ce se dorește a fi împlinită, ca un ecou care caută să se restituie sursei din care a pornit: „A trecut un răstimp, amintirea a cea ce cunoscuse a rămas, dar pacea și bucuria au scăzut și au făcut loc nedumeririi și fricii de a pierde ceea ce primise"[26]. Pentru CS Lewis experiența avută creează un arc peste timp care îi confirmă trăirile: „Bucuria se deosebește nu doar de plăcere în general, ci și de plăcerea estetică. Trebuie să aducă o săgetare, să doară, să lase în urmă dorul incomensurabil"[27]. Intelectualul de mare calibru avea să admită că „logica noastră lua parte la un *Logos* cosmic, [unicul moment din istorie în care mitul a devenit] fapt; Cuvântul, trup; Dumnezeu, Om. Nu este «o religie», nici «o filozofie», Este însumarea și actualizarea ambelor"[28]. Mereu am purtat acest crez că Dumnezeu *convinge prin autoconvingere* și că sentimentul cel mai adecvat în raportul cu El este acela al unei *identități prin har.* Lewis, într-o privire retrospectivă, avea să afirme că, a trăit „un simțământ chinuitor de dorință și pierdere, ... aidoma unui creștin care își vine în fire. ... [A știut imediat] că «redobândirea» lui era obiectul suprem, cel mai important, al dorinței"[29]. Sfântul Siluan va mărturisi că: „În Duhul Sfânt am cunoscut pe Dumnezeu. ... Dacă omul pierde harul, va plânge ca Adam la izgonirea din Rai"[30]. Simțământul acestei identități prin har l-aș numi exact prin cuvintele lui Lewis: „O numesc Bucurie, care aici are sensul de termen tehnic și trebuie deosebită radical atât de Fericire, cât și de Plăcere. Mă îndoiesc că cineva care a gustat-o ar vrea, dacă i-ar sta în putere, să o schimbe fie și pe toate plăcerile lumii"[31]. Ca într-un consens al duhului, Sfântul Siluan confirmă: „O stare de fericire pas-

---

[24] Arhim. Sofronie, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 24.
[25] Arhim. Sofronie, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 211.
[26] Arhim. Sofronie, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 34.
[27] C.S. Lewis, *Surprins de bucurie,* p. 88.
[28] C.S. Lewis, *Surprins de bucurie,* pp. 226; 252.
[29] C.S. Lewis, *Surprins de bucurie,* p. 89.
[30] Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, Ediția a IV-a, Deisis, Sibiu, 2001, p. 54.
[31] C.S. Lewis, *Surprins de bucurie,* p. 34.

cală[32], ... o bucurie deosebită și marea pace a împăcării cu Dumnezeu; un nou simțământ, foarte blând, de iubire pentru pentru Dumnezeu și pentru oameni, pentru fiecare om, om a năpădit sufletul său"[33].

Este glasul unei chemări care descoperă adâncul din noi. Nu este punctul final ci abia începutul. Înainte ni se așterne un drum care se cere a fi parcurs în întregime. Apogeul se află la orizont, însă un orizont al cărui taină se lasă atinsă: „Odată ce am conștientizat temeiul eschivărilor mele, am recunoscut rușinea și zădărnicia lor. ... Dar nu ne vom opri ca să privim; sau nu foarte mult; nu pe acest drum, chiar de-ar fi stâlpii din argint, iar literele de aur. «Vom ajunge la Ierusalim»"[34]. La acest Ierusalim cu valențe ontologice avea să se refere Sfântul Siluan, resimțit ca o dimensiune aparte a realității, ca un *temei antropologic al isihiei*: „când omul intră într-o comuniune existențială și în deplină evidență cu viața veșnică și cu negrăita odihnă în Dumnezeu"[35].

Concluzii

Sper că împotrivirile pe care le-am dorit a fi stârnite și-au produs efectul, cel puțin sub forma unor întrebări mistuitoare menite să scoată la lumină răspunsuri valide în materie de credință. Consider că unul dintre riscurile la care sunt supuși astăzi oamenii, este acela de a confunda planurile, adică de a substitui prejudecățile unor convingeri autentice, decantate firesc și trecute prin sita sufletului. În loc să ne identificăm cu crezuri prefabricate și livrate oportunist ca unor consumatori de masă, putem opta înspre un dialog interior, sincer, cu noi înșine. Putem, măcar, să ieșim din vuietul de fond și să descoperim lumina care cântă prin chemarea care ne locuiește făptura: «Comoara aceasta însă o avem în vase de lut, pentru ca această covârşitoare putere să fie aceea a lui Dumnezeu, şi nu de la noi» (*2 Co* 4, 7). Știu că cea mai mare căutare a omului este matca propriei sale identități; dar mai știu că omul însuși este *măsură deplină a preocupărilor lui Dumnezeu.*

---

[32] ARHIM. SOFRONIE, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 34.
[33] ARHIM. SOFRONIE, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 33.
[34] C.S. LEWIS, *Surprins de bucurie,* pp. 253-255.
[35] ARHIM. SOFRONIE, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 159.

Practicarea rugăciunii în Evul Mediu Occidental, între necesitate și teroare

Dr. Mihai FLOROAIA
Colegiul Tehnologic „Spiru Haret" Piatra-Neamț
Școala Postliceală Sanitară Piatra-Neamț

„Dacă privim cercetarea asupra civilizației medievale dintr-o perspectivă fie şi moderat raționalistă, observăm că multe dintre trăsăturile ei actuale pot fi interpretate ca nişte simptome ale degenerării"

Alain Guerreau

Admitând faptul că fiecare epocă şi-a trăit şi înțeles trecutul într-o perspectivă ce-i era mai aproape de aspirațiile, nevoile şi convingerile ei prezente, putem afirma că societatea occidentală a Evului Mediu creştin a fost dominată de religie. Urmărind dobândirea mântuirii, indiferent prin ce mijloace, nu putea fi vorba despre libertatea de conştiință.

În Evul Mediu Apusean, credința nu reprezenta doar o formă a trăirii interioare ci însoțea actele vieții cotidiene. Pe de o parte aparținea vieții private, iar pe de altă parte se manifesta în colectivități (prin rugăciunea în comun, desfășurarea pelerinajelor, construcția catedralelor etc.). Credincioșii aparțineau unei singure mari comunități care începuse a se suprapune fostului Imperiu Roman. Separarea dintre Apus şi Răsărit, care, din punct de vedere politic, s-a petrecut în anul 395, iar din punct de vedere religios a început din secolul al

VIII-lea, adâncindu-se în veacurile următoare, a culminat cu Marea Schismă din 16 iulie 1054.

Sfârșitul secolului al IX-lea şi secolul al X-lea au însemnat o criză majoră pentru lumea apuseană (năvălirile normanzilor şi arabilor) a cărei consecințe s-au răsfrânt pe durata perioadei medievale. Începând cu secolul al XI-lea, Evul Mediu a experimentat ceea ce exprima Fericitul Augustin în De civitate Dei: fiecare persoană de credință catolică are conştiința că este un ostaş al lui Hristos ce combate forțele răului. Astfel, între Evul Mediu şi Catolicism a existat o unitate consubstanțială, Catolicismul medieval reprezentând un organism complex. A început prin îmbinarea mai multor izvoare: gânditori de marcă (Sfântul Ambrozie, papa Leon cel Mare, Sfântul Grigorie), episcopi, acțiunile benedictinilor, cruciadele, construirea catedralelor, epoca lui Bernard de Clairveaux şi Toma d'Aquino etc.

După secolul al XII-lea, Europa a fost străbătută de un flux al diverselor idei. Spre exemplu, în Spania creştinii au avut de câştigat de pe urma culturii musulmane, chiar dacă aceasta a intrat uneori în polemici cu creştinismul.

Referitor la tema abordată, poate vă întrebați, firește, de ce am asociat termenii *rugăciune* și *teroare*, știut fiind faptul că practicarea rugăciunii implică o anumită stare spirituală și mentală. Privitor la problema rugăciunii în spațiul și perioada menționate, consider că sunt necesare unele clarificări, încă de la începutul studiului. Pe de o parte avem de a face cu rugăciunea desfășurată în mod organizat, rugăciunea publică (în biserici, abații, mânăstiri etc.), iar pe de altă parte cu rugăciunea individuală care, de foarte multe ori se îmbina cu diverse practici și ritualuri populare păgâne, mesaje eretice, invocări ale spiritelor etc. Tocmai aceasta din urmă m-a determinat să am o astfel de abordare asupra subiectului și să analizez câteva aspecte privind practicarea rugăciunii în Apus, în cadrul ordinelor religioase, în monahism, precum și rugăciunile ereticilor în fața Inchiziției.

Omul Evului Mediu era, prin natura sa, un pelerin, iar din secolul al XIII-lea devenise un cruciat.[1] Era gata, în orice moment, să răspundă la calamități prin penitență personală. După Conciliul al IV-lea Lateran din anul 1215, fiecare creştin era obligat să facă cel

[1] G. B. Ladner, *Homo viator: medieval ideas on alienation and order*, în *Speculum*, vol. XLIII, 1967, p. 235 şi urm.

puțin o mărturisire de credință anuală.[2] Izbucnită în Europa în secolul al XIV-lea, ciuma neagră a curmat 27 de milioane de vieți în 15 ani (1346-1361).[3] Văzând că eforturile de a stopa această boală s-au dovedit a fi în zadar, Papa Clement al VI-lea a emis un edict prin care declara anul 1348, drept *An sfânt* cerând credincioşilor din Europa şi Asia să meargă în pelerinaj la Roma. Astfel până la Paştele acelui an, peste 1.250.000 de pelerini (cei mai mulți dintre ei fiind bolnavi) au ajuns la Roma, din care doar 10% s-au mai întors, restul murind din cauza bolilor şi a condițiilor precare în care şi-au desfăşurat pelerinajul.[4]

Rugăciunea în rândul maselor

În decursul mileniului medieval, continentul european a fost scena mutațiilor sociale, economice, administrative şi politice din viața comunităților. Societatea medievală a fost o societate a confruntărilor, o societate a cărei mentalitate se fundamenta pe opozițiile buni – răi, superiori – inferiori. Astfel, creştinătatea Evului Mediu a fost reprezentată în scheme binare, în cupluri antitetice din care, cea mai importantă, se pare, a fost opoziția clerici – laici. Nu putem ignora faptul că în Occidentul creștin existau cele două forme ale societății: Biserica și Statul.

Universul în care trăia credinciosul catolicul era unul dinamic, orientat spre ceva anume din zarea istoriei. Catolicismul a făcut tot ceea ce i-a stat în putință să dea slujitorilor săi impresia unei distincții sociale şi spirituale în stare să-i oblige la respectul de sine.

Orașul medieval se caracterizează, în general, printr-un univers brutal, violent și criminal, iar pe plan social şi politic, omul Evului Mediu trebuia să asculte de superiorii lui şi să-i fie supus.

În oraşe, domina mentalitatea negustorească. Caracterul contradictoriu al situației negustorului Evului Mediu era exprimat şi în predicile franciscanilor, constituind un laitmotiv al acestora, chiar dacă

[2] Jacques Le Goff (coord), *Omul medieval*, trad. Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 11.
[3] Charles Panati, *Cartea sfârşiturilor*, trad. Octav Ciucă, Editura Orizonturi, Bucureşti, 2005, p. 213.
[4] *Ibidem*, p. 214.

întemeietorul ordinului cerşetorilor, Sfântul Francisc din Assisi, era fiul unui negustor de postavuri.

Întrucât majoritatea populației Evului Mediu era alcătuită din analfabeți sau din persoane care aveau foarte puțină şcoală, Biserica a utilizat foarte multe imagini pentru a-l informa şi forma pe om. Acesta era obsedat de ideea păcatului. Premergătoarele păcatului erau viciile prezentate în mod plastic, simbolic sub forma diverselor animale. Omul medieval se afla înconjurat de „apariții", vizibilul fiind urma invizibilului, iar veşnicia foarte aproape. Intervenția divinității în viața societății era recunoscută şi acceptată de către cei mai mulți.

După cum afirmam adineauri, în cazul populației de rând putem vorbi despre o rugăciune publică, în comun practicată cu prilejul marilor sărbători religioase sau din viața comunității, dar și de rugăciunea individuală (personală) care, din cauza existenței unui grad ridicat de analfabetism și lipsa unei culturi religioase în rândul maselor, de foarte multe ori aceasta conținea ritualuri, expresii, formule magice, credințe populare, incantații etc. care nu aveau de a face cu doctrina Bisericii Creștine ci ținea de capacitatea de interiorizare a credincioşilor.

În perioada 1230-1260, în Anglia era cunoscută lucrarea *Book of Hours*,[5] folosită inițial de către călugări pentru rugăciunea orelor canonice (un fel de echivalent al citirii Psaltirii). Ulterior aceasta va face trecerea de la rugăciunea publică la cea individuală, în rândul credincioșilor. Trebuie să avem în vedere și faptul că libertatea de a scrie şi a citi nu erau la ordinea zilei în Evul Mediu, cenzura religioasă atingând apogeul prin acțiunile Inchiziției.

Uneori și rugăciunea în comun lăsa de dorit. Având în vedere faptul că, pentru a deveni preot nu era necesară o pregătire teologică de specialitate, în acest context, sute de persoane neavenite au intrat în cler doar pentru a profita de beneficiile aduse de un asemenea statut. Moravurile multor preoți lăsau de dorit, fapt ce le ştirbea autoritatea în fața credincioşilor.

Călugării aveau un regim de viață bazat pe sărăcie şi castitate, pe când preoții de parohie erau acuzați că duceau o viață luxoasă, prac-

[5] Derek Albert Pearsall, *Gothic Europe (1200-1450)*, Routlege, London and New York, 2013, p. 158.

ticau bigamia, dedicându-se jocurilor de noroc, nu se spovedeau şi protejau anumite persoane excomunicate de către Biserică.[6]

Practica negoțului cu indulgențele şi cu aşa-zisele *relicve ale sfinților* [7] de către clerici se afla la ordinea zilei. Unii călugări erau considerați, de cele mai multe ori, superstițioşi sau vagabonzi. Preoțimea se îndepărta astfel de mesajul Romei pierzându-şi autoritatea şi puterea asupra poporului. Adesea şi slujitorii buni sufereau din cauza celor răi.

Încercând să autonomizeze Biserica față de puterea laică şi față de popor, papalitatea a reuşit să o smulgă din sufletele credincioşilor. Golul lăsat s-a umplut cu un nou suflu: întoarcerea spre antichitate şi pietatea individualistă.

Practicarea rugăciunii în cadrul monahismului apusean. Ordinele călugărești

Giovanni Miccoli (1933-2017), profesor de Istorie a Creştinismului la Universitatea din Trieste, evidenția faptul că, în mentalitatea lor, călugării erau singurii moştenitori autentici ai tezaurului Bisericii și păstrătorii adevăratelor dogme creștine, consacrându-se rugăciunii pentru mântuirea celorlalți, iar în oraşe, domina mentalitatea negustorească. Astfel, mănăstirea s-a configurat ca o insulă în interiorul societății, reprezentând locul unde viața pământească s-a unit cu viața cerească.

Opțiunea monastică nu a fost doar o retragere în rugăciune, ci şi o cale spre cultură şi cunoaștere, vocația sfințeniei şi vocația culturii împletindu-se. În mănăstiri nu erau studiați doar autorii creștini ci şi păgâni. La sfârşitul secolului al XI-lea, Otloh de Sanct Emmeran, intrând în Mănăstirea Cluny, nota că: *„o parte din călugări se ocupau exclusiv cu lectura autorilor păgâni.”*[8]

---

[6] A. Lecler, *Constitutionis synodales de 1295*, în *Anciens statuts du diocèse de Limoges*, BSAHL XL, 1892, p. 146 şi pp. 49 – 150, apud Sara Louis, *Les relations de Bernard Gui avec le limousin*, în *Bernard Gui et son monde*, Cahiers de Franjeaux, vol. XVI, Édouard Privat, Éditeur, Toulouse, 1981, pp. 43 – 44.

[7] Este vorba despre acele pseudorelicve pe care clerul le purta în pelerinaje sau le vindea din dorința de a-şi spori veniturile. Vezi Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 200 – 204.

[8] *** *Patrologia Latină*, t. 146, col. 29 A.

Monahismul medieval apusean (benedictinii, monahii celți, monahii irlandezi etc.) marchează tocmai vocația Catolicismului în istorie, călugărul fiind înainte de toate un ostaş care îndeplineşte o funcție istorică de prim plan. Prin monahizarea Bisericii de către papi, lumea a început să-și piardă adevăratul sens şi scop. S-a născut un creştinism individualist, extraeclesiastic. Într-un asemenea context, ideea propagată de prereformatori conform căreia, puteai fi creştin şi fără a te supune papei, prindea aderență în rânul maselor.

Dinspre lumea monastică s-a împământenit principiul celor «opt ore» ale zilei, mai exact opt momente ce trebuie închinate lui Dumnezeu, prin rugăciuni specifice. Principalele rugăciuni sunt cele dedicate Sfintei Fecioare Maria, Sfintei Crucii şi Sfântului Spirit (Duh). Erau practicate mai multe tipuri/trepte ale rugăciunii: Rugăciunea vocală (consta în recitarea unor rugăciuni precum *Ave Maria* sau *Tatăl Nostru*); rugăciune meditativă (cunoașterea și însușirea calităților Mântuitorului Iisus Hristos); rugăciunea amintirii (memoria, imaginația, inteligența erau liniștite, mintea pașnică, sufletul știa că este iubit chiar și dacă nu simte nimic); rugăciunea de liniște; rugăciunea contemplativă și rugăciunea de unire (a sufletului cu Hristos).

Deși tema morții ocupa un spațiu redus în predicile clerului, fiind urmată de cele 15 *Fericiri ale Fecioarei Maria*, pentru a crea un echilibru emoțional lectorilor, era promovată ideea pedepselor graoznice ale iadului trăgându-se un semnal de căință în acest sens pentru viața viitoare.

Din secolul al XII-lea, în Apus, au luat ființă anumite ordine cavalereşti şi monahale, Ierusalimul şi pământul sfânt fiind percepute mai mult ca entități spirituale decât geografice. Pe plan macrocosmic, Ierusalimul reprezenta locul unde cerul se întâlnea cu pământul.[9]

După fondarea celor două ordine călugăreşti, franciscan[10] şi dominican[11], Biserica Apuseană a început adevărata luptă împotriva

[9] Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, *Op. cit.*, vol. II, pp. 79 – 85; Pr. prof. dr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului,* vol. III, Editura Mitropolitană Trinitas, Iași, 2002, pp. 203 – 207.
[10] Ordinul franciscanilor sau al Fraților Minori a fost fondat în anul 1208 de către Francisc de Assisi şi aprobat în data de 29 noiembrie 1223 de către papa Honorius al III-lea. Cf. *Magnum Bullarium Romanum. Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio,* tomus tertius, pars prima, Honorius Tertius, LXVII, Roma, MDCCXL, reimp. Graz, 1964, pp. 229 – 232.
[11] Ordinul dominicanilor sau al Fraților Predicatori a fost înființat de preotul spaniol Dominic de Guzmán şi aprobat de către papa Honorius al III-lea pe 22 decem-

celor care împărtășeau alte convingeri religioase decât cele propovăduite de către ea.

Ordinul franciscan s-a străduit să reînvie şi să reorganizeze idealul evanghelic al sărăciei şi carităţii. Franciscanii au fost întotdeauna în fruntea efortului misionar al Bisericii. Iată cum îl caracteriza L. Netto pe Sfântul Francisc de Assisi: „*Sfântul Francisc nu este numai creatorul unui ordin religios al franciscanilor; nu este numai un reformator al vieţii creştine. El a dat o înţelegere şi un îndreptar nou vieţii umane însăşi. A fost un poet care a dat omului surâsul şi încântarea vieţii pământene… Cu el sfârşeşte Evul Mediu şi tot cu el începe lumea nouă.*” [12]

Şi dominicanii erau călugări cerşetori, la început constituind o organizaţie de adevăraţi predicatori. În timp ce franciscanii erau importanţi misionari, dominicanii erau mari învăţaţi, adresându-se mai mult raţiunii decât sufletului oamenilor.[13]

Ambele organizaţii, a franciscanilor și dominicanilor, duceau o viaţă curată având drept scop mântuirea sufletului prin predicarea Evangheliei și lupta împotriva abuzurilor, a corupției, a ereziilor etc.[14]

Fără prea multe detalii, vreau să evidențiez frumusețea, complexitatea și starea de bine pe care o oferă *Rugăciunea Sfântului Francisc de Assisi:*

Doamne, fă-mi un instrument al păcii tale;
Unde este ura, lasă-mă să semene dragostea;
În cazul în care există vătămare, iertați;
În cazul în care există o eroare, adevărul;
În cazul în care există îndoială, credința;
Unde este disperare, speranță;
Unde este întunericul, lumina;
Și unde există tristețe, bucurie.
O Maestru Divin,
Acordați-mi că nu pot căuta atât de mult

---

brie 1216. Cf. *Magnum Bullarium...*, tomus tertius, pars prima, Honorius Tertius, II, Roma, MDCCXL, reimp. Graz, 1964, pp. 178 – 179.

[12] Liberale Netto, *Istoria literaturii italiene de la origină până la Tasso*, EPLU, Bucureşti, 1943, pp. 18 – 19.

[13] Despre cele două ordine călugărești, vezi Mihai Floroaia, *Inchiziția în Europa*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016, pp. 46-57.

[14] Cf. *Regula major*, cap. II, IV, VII, VIII. PP. Théophile Desbonnets et Damien Vorreux O.F.M., *Saint François d'Assise. Documents* ...., pp. 54 – 62 şi pp. 68 – 72.

Pentru a fi consolați, pentru a consola;
Să fii înțeles, ca să înțelegi;
A fi iubit ca să iubești.
Pentru că este în dăruirea pe care o primim;
Este în evlavie faptul că suntem iertați;
Și murim că suntem născuți în viața veșnică. Amin. [15]

În persoana Sfintei Fecioare Maria, Sfântul Francisc d'Asissi contemplă toată frumusețea virtuților, dar şi disponibilitatea față de planul pe care Dumnezeu îl are cu ea:

> *„Te salut, Stăpână, sfântă Regină, sfântă Maică a lui Dumnezeu, Marie, care eşti Fecioara devenită Biserică şi aleasă de preasfântul Tată din ceruri, care te-a consacrat împreună cu preasfântul său Fiu iubit şi cu Duhul Sfânt, Mângâietorul; tu, în care a fost şi este plinătatea harului şi tot binele."*

Preotul cruciat francez, Sf. Berthold a întemeiat, împreună cu alți călugări latini, ordinul carmeliților, aflat sub ocrotirea Maicii Domnului. Revendicat din profeții Ilie şi Elisei, acest ordin făcea legătura cu tradiția mistică a Vechiului Testament. Ordinul constituia o punte de legătură între monahismul occidental şi cel oriental. Viața mistică a membrilor era legată de Muntele Carmel şi urmărea vederea lui Dumnezeu.

În anul 1209, la cererea membrilor ordinului, patriarhul latin al Ierusalimului, Sf. Albert aproba *Regula primitivă a Ordinului Carmelitan*. Aceasta reprezenta o codificare a rânduielilor urmate de călugări în decursul timpului prescriindu-se: tăcerea, postul, rugăciunea, viața retrasă. După anul 1248, din pricina persecuțiilor mahomedane, călugării carmeliți s-au stabilit prin diverse țări ale Europei.

În anul 1452, Ioan Soret, superiorul general al ordinului, primeşte de la Papa Nicolae al V-lea dreptul de a întemeia mânăstiri de călugărițe urmând aceleaşi reguli ca şi călugării. După ce au pătruns în Occident, stilul de viață al carmeliților a devenit mai moderat, uitând gustul de viață ascetică. În acest context, Sfânta Tereza, împreună cu Sfântul Ioan al Crucii vor reforma ordinul restaurând idealul străvechi pentru viața în deşert. Ideea de reformare a ordinului i-a venit Sfintei Tereza pe 16 iulie 1560, la Sărbătoarea Maicii Domnului de

[15] https://ro.eferrit.com/rugaciunea-sfantului-francisc-de-assisi/ (accesat în data de 12 octombrie 2022).

pe Muntele Carmel. Recomanda trăirea după modelul Ordinului Franciscan (membrii duceau o viață aspră, umblau desculți, trăiau în sărăcie etc.). Reorganizarea ordinului venea în momentul în care reforma protestantă prindea teren în țările Europei vestice.[16] Tereza de Avila a hotărât reformarea Ordinului Carmelitelor, înființând *Ordinul desculților*. În anul 1562, a obținut aprobarea Bisericii Romei pentru reformă şi a reuşit să o înfăptuiască. Reformând doctrina carmelită, ea a introdus rugăciunea minții.[17]

În opera *Castelul interior*, apărută în anul 1588, Sfânta Tereza a mai adăugat o stare a rugăciunii, unirea totală, căsătoria spirituală (rugăciunea desăvârşită). Rugăciunea nu este doar o ocupație de moment ci o permanentă preocupare, o stare a vieții. Ea are valoare doar prin dragostea pe care o conține şi o exprimă. Nu mai este vorba de o „fugă" în pustie ci de a aduce pustia în oraşe. Monahii sunt cei ce poartă deşertul în suflete, mânăstirile apărând ca fragmente ale raiului.[18] Și din alte lucrări ale sale precum: *Cartea întemeierii* (1562), *Drumul perfecțiunii* (1562-1566), *Patru sfaturi pentru frații desculți* (1579), observăm că mistica sa se bazează pe rugăciune, care e singura cale de a ajunge la Dumnezeu. Din mărturisirile ei rezultă că s-a convertit prin rugăciune.[19] Prin viziunile sale, Sfânta Tereza nu numai că L-a presimțit pe Hristos, ci L-a şi văzut efectiv. Bezna este o ultimă etapă a purificării mistice. Corpul divinității nu mai este un prilej de teamă, ci ocupă un loc central, dând un sentiment de compasiune. În *Cartea vieții* a stabilit 4 stări progresive prin care trebuie să treacă sufletul pentru a recepta harul divin: rugăciunea de meditație, rugăciune de linişte, rugăciune somnului puterilor sufleteşti şi cea a unirii întru Dumnezeu. Pentru Sfânta Tereza, iadul nu reprezintă un exercițiu practic pe calea perfecțiunii. Ea a trăit, de mai multe ori, experiența iadului în viziunile sale. Cea experimentată în anul 1560 ne

[16] Cf. Fr. Jean-Philippe Houdret, o.c.d., *Préface*, în *Le Saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église. Textes présentés par les carmélites du Monastère Saint Élie Saint-Rémy-les-Montbard, Abbaye de Bellegontaine*, Maine-&-Loire, 1992, pp. 13-14; Soeur Éliane Poirot, o.c.d., *Introduction Générale*, în *Le Saint Prophète Élie...*, pp. 17-26.
[17] P. Bernard Ştef, *Sfânta Tereza de Avila, Viața. Opera. Doctrina*, Editura Mikel şi Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1995, pp. 55 – 60.
[18] *Ibidem*, pp. 171 – 173.
[19] M.N., Carlos Eire, *From Madrid to Purgatory*: *The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 502 – 510.

descrie foarte bine viața de dincolo. Ne mărturiseşte că tot ceea ce a citit despre chinurile iadului este foarte puțin în comparație cu ceea ce i s-a descoperit. Atât de cumplit apare supliciul, încât oricât s-ar chinui ar realiza să descrie doar o mică parte a iadului.[20]

Ordinul iezuit a fost înființat de către Sfântul Ignațiu de Loyola (1491-1556).[21] Dintre caracteristicile acestui ordin menționez: supunere față de papă, rigoare morală, grijă pentru recucerirea minților rătăcite de islam, protestantism şi păgânism. Iezuiții erau organizați milităreşte şi aveau rolul de a îndeplini o misiune istorică precum franciscanii şi dominicanii în aplicarea Contrareformei pentru a consolida Biserica Romană. Selecția candidaților era foarte severă, fapt ce a determinat progresul rapid al ordinului.[22]

Apostolatul iezuiților s-a desfăşurat deopotrivă în zonele rurale şi urbane având un dublu scop: pe de o parte iezuiții au întreprins o activitate educativă, iar pe de altă parte au luptat împotriva ereziilor.

În părțile asiatice, pentru a putea propovădui creştinismul şi a se face înțeleşi, iezuiții foloseau o serie de termeni budişti: Jōdo (pământ pur), sō (călugări budişti), Buppō (lege, învățătură). Astfel au avut mare succes. Au acționat şi în America de Sud ca arme ale Inchiziției. Uneori iezuiții au intrat în conflicte şi cu alți misionari catolici. Argumentând necesitatea propovăduirii credinței catolice, un general iezuit din secolul al XVII-lea considera patriotismul *plagă şi cea mai sigură moarte a dragostei creştine*.[23]

După cum am subliniat, o problemă complexă a constituit-o apariția şi dezvoltarea ordinelor călugăreşti (franciscan, dominican, carmelit, iezuit). Fiind în serviciul Bisericii, ele au jucat un rol major în organizarea societății medievale şi a structurilor bisericeşti integrate (asistență socială, învățământ, cultură, arte). Ordinele militare au jucat un rol important în perioada cruciadelor.

---

[20] Keith Randell, *Jean Calvin şi Reforma târzie*, trad. Simona Ceauşu, Editua All, Bucureşti, 1998, pp. 61 – 63, p. 113, pp. 171 – 172 şi pp. 191 – 204.

[21] André Ravier, *Les Chroniques de Saint Ignace de Loyola*, Nouvelle Librairie de France, Paris, 1973, pp. 19 – 233; Emil Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, Editura Sapientia, Iași, 2002, pp. 418-421.

[22] *** *Epistolae PP. Paschasii Broeti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii S.J.*, pp. 265 – 267.

[23] Edward Westermarch, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Londra, Macmillan, 1908, vol. II, p. 179.

Deşi s-a încercat reformarea episcopiilor, mănăstirilor şi clerului, nu s-au înregistrat mari succese. Iată cum descria Nicolas de Clamanges, în anul 1564, situația clerului medieval: „*Nimeni nu putea deveni cleric decât cu prețul banilor, iar mâinile celor care caută îndurarea sfinților nu se pot împreuna decât dacă au dat mai înainte bani…Mulți episcopi n-au intrat niciodată în oraşele lor, n-au văzut bisericile şi n-au vizitat diocezele lor…Papii s-au ridicat deasupra episcopilor din dorința de dominație…Cât despre cardinali… ei îi persecută pe episcopi ca pe inferiorii lor, socotindu-se egali regilor*.” [24]

Evul Mediu a adus şi o dezvoltare considerabilă a cultului sfinților. Venerarea, fără discernământ, a diverselor relicve a dus la unele exagerări şi la practicarea comerțului cu astfel de obiecte, fapt ce a determinat reacția teologilor, reformatorilor şi a persoanelor cu un grad de cultură mai ridicat.

În epocile carolingiană şi postcarolingiană, datorită strânsei alianțe dintre Biserica Apuseană şi puterea politică, au apărut primii regi sfinți: Sfântul Sigismund (+523), regele burgunzilor, Sfântul Edmond (+839), Sfântul Venceslas (+929), regele Ştefan (+1095), regele Ladislau (+1066) etc.( ) Căutarea patronajului sfinților de către unele persoane şi grupări a dus la dezvoltarea a două forme de devoțiune: cultul civic (în regiunile ce se bucurau de o reală autonomie politică) şi cultul dinastic (în țările de tradiție monarhică). După canonizarea Sfântului Francisc din Assisi şi a Sfântului Dominic, Biserica Romano-Catolică a încercat să promoveze noul model de sfințenie apostolică şi evanghelică.

Rugăciunea, mod de penitență sau chiar pedeapsă pentru erezie

Ereziile din Evul Mediu erau interpretate în diverse feluri, în categoria acestora intrând: adulterul, cămătăria, discuțiile despre declarațiile preoților, citirea din Vechiul[25] şi Noul Testament, îndoiala asu-

---

[24] Nicolas de Clamanges, *Le traité de la ruine de l'Église*, trad. A. Coville, Librairie E. Droz, Paris, 1936, pp. 160 – 161.

[25] Nimeni, în afară de cler, nu avea voie să dețină Vechiul Testament, considerat ca ilegal, iar toți cei care nu-l predau preoților erau acuzați de erezie. Probabil din teama că necunoscătorii ar putea adera la religia iudaică. Vezi A. Hiatt-Verrill,

pra justiției şi a acțiunilor Inchiziției, refuzul de a jura că denunți pe eretici, magia, vrăjitoria, păstrarea de talismane, farmecele, participarea la mese la care alimentele erau gătite sau vândute de către eretici, închirierea casei sau a pământului la eretici, a da de pomană unui cerşetor eretic, a saluta pe eretici, chiar şi libertatea de gândire şi de exprimare etc. Se aplicau unele regulamente precum: dacă cineva era arestat şi îşi mărturisea erezia fără a se pocăi era ars, iar dacă ereticul se pocăia era întemnițat pe viață. Dacă persoana acuzată nega crima ce i se imputa era ucis, iar cei ce renunțau de bună voie la erezie şi se pocăiau puteau spera la mila aparatului inchizitorial. Persoanele recăzute în erezie, precum și cele denunțate pentru a doua oară ca eretice erau arse pe rug.[26]

Momentul oportun pentru papalitate de a reprima ereziile dezvoltate în secolul al XIII-lea, l-a constituit apariția celor două ordine călugărești: franciscanii și dominicanii. Modul de represiune a ereticilor a fost elaborat la Concillile de la Verona (1184), Lateran (1215), Narbonne (1227), Toulouse (1229). Episcopii au fost mandatați cu aceasta, însă, papa pentru a le stimula zelul, le-a trimis emisari papali (legați) care să-i ajute.[27] Papa delega judecătorii și constituia tribunale în diverse zone unde situația o impunea din cauza răspândirii ereziilor: sudul Franței, Italia superioară, Sicilia, Aragon etc.

Putem afirma că Biserica Apuseană aplica două tipuri de pedepse: spirituale (excomunicarea) și materiale (amenzile, pelerinajele, închisoarea etc.). Din alt punct de vedere se pot distinge patru tipuri de pedepse: excomunicarea condiționată; pedepse minore (amenzi, rugăciuni, pelerinaje); pedepsele infamiei (purtarea crucii, flagelarea), pedepse majore (confiscarea bunurilor, închisoarea, pedeapsa cu moartea).[28]

Grațian (1090-1155), prin Decretele (Decretalele)[29] sale a pus problema reprimării ereziilor printr-o manieră completă care ajuta la descoperirea ereticilor. Ele au constituit un adevărat cod de procedură

Inchiziția, traducere românească de Gheorghe Dinu, Editura „Librăria Şcoalelor", Craiova, 1931, p. 58.

[26] Vezi Mihai Floroaia, *Op. cit*., pp. 58-98 și urm.

[27] Hefele-Leclercq, *Conciles*, t. V, II^{e} partie, pp. 1534 – 1537.

[28] Pr. Roland Gagey, *L'Inquisition et ses tortures*, Chez L'Auteur, Paris, 1935, p. 93.

[29] *Decretele* juristului Grațian au apărut în anul 1140. Vezi Anders Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, University Press, Cambridge, 2000.

din care se vor inspira ulterior inchizitorii. De exemplu: întrebarea (chestiunea) 23 conținea 166 de canoane şi se referea la situații concrete în care autoritatea bisericească instituia anumite rugăciuni sau tipuri de rugăciune: *„Dacă unui anume episcop îi cade turma în erezie, el este obligat să pună credincioşii din zonă la post şi rugăciune. Papa dispune puterii civile să ancheteze situația…”*.[30]

Din secolul al XII-lea, în Europa au apărut și s-au înrădăcinat unele învățături de credință străine catolicismului (catharii, valdenzii etc.), propovăduitorii acestora protestând chiar împotriva clericilor. În anul 1116, Henric Călugărul a mobilizat întreg oraşul Le Mans din nordul Franței la o revoltă anticlericală, fapt ce a provocat o mişcare antiecleziastică în Comitatul Toulouse care, ulterior, s-a extins în toată provincia Languedoc. Aici Henric a întâlnit, în jurul anilor 1133-1134, pe predicatorul Pierre de Bruis. Acesta respingea Vechiul Testament, cinstirea Sfintei Cruci şi construirea de biserici.

La începutul secolului al XIII-lea, în sudul Franței s-a dezvoltat o puternică grupare, a albigenzilor sau catarilor[31], care amenința să se extindă foarte repede. Între secolele XI-XV, era întâlnită în Franța, Germania, Italia, Spania, Anglia. Prima dată fusese identificată în Italia (1030-1040) şi în Franța în oraşul Albi (de unde au primit numele de albigenzi), apoi este întâlnită la Köln în anii 1143-1144, când membrii unei comunități eretice se considerau adevărata Biserică, „săracii lui Hristos.” [32] Mistica ereziei cathare este greu de înțeles tocmai din pricina numeroaselor antinomii. Porniți din părțile Orientului, catharii propovăduiau o concepție dualistă asupra lumii reducând existența la o veşnică luptă între aceste două principii opuse: binele şi răul, spiritul şi materia, Dumnezeu (creatorul lumii spirituale) şi satana (făuritorul lumii materiale). La origini apărea ca o mişcare neomaniheistă, ce ar avea legătură cu bogomilismul. Căuta unitatea, ideea de întoarcere la starea originară. Catarii acceptau o Biserică

[30] *Monumenta Germaniae Historica*. Legum, II: *Capitularia Regum Francorum*: I, p. 407.
[31] Cuvântul „catar” derivă din grecescul „katharos” şi înseamnă „pur.” Unii i-au căutat rădăcina în „cato” = ființă misterioasă, de origine demonică. Numele de „albigenzi” provine de la „albi” folosit în Languedoc.
[32] Fernand Niel, *Albigeois et cathares*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, pp. 59 – 75.

pnevmatică, nu una clericală.[33] În concepția catharilor, omul se putea mântui numai eliberându-se de trup, care e dominat de diavol ca tot ceea ce este materie. Ei contestau firea umană a Mântuitorului, nu acceptau Euharistia, respingeau cultul Sfintei Cruci şi venerarea sfinților. Căsătoria era considerată un păcat trupesc, excepție făcându-se când aceasta avea loc între virgini. Predicau abstinența sexuală, se abțineau de la consumul laptelui şi a oricărui aliment rezultat în urma copulației, binecuvântau alimentele şi băutura spunând rugăciunea *Tatăl Nostru*, respingeau Purgatoriul. Mişcarea a dat mult de furcă reprezentanților Bisericii. Întrucât catarii pretindeau că sistemul învățăturilor lor este bazat pe Sfânta Scriptură, li s-a interzis să mai posede Biblia. Jean Duvernoy, în lucrarea sa, *Istoria catharilor* [34], afirmă ca au existat două şcoli cathare: una partizană a dualismului absolut şi alta a dualismului apropiat de spiritul şi tendințele esoterice, cunoscut fiind faptul că în Evul Mediu se practica esoterismul.

Catharii erau împărțiți în trei clase ierarhice: ascultătorii, credincioşii, aleşii. Ascultătorii puteau accede la rangul de credincioşi prin ritualul punerii mâinilor şi după o perioadă de ucenicie, fiind botezați prin „foc şi spirit." [35]

După cum menționam, catharii binecuvântau alimentele şi băutura cu ajutorul rugăciunii *Tatăl Nostru*. Considerau că nu trebuie făcute rugăciuni pentru cei adormiți, nici să se ceară ajutorul sfinților. Nu credeau în existența Purgatoriului după moarte, dar socoteau că, de îndată ce sufletul este eliberat din trup, se duce numaidecât la odihnă sau la osândă.[36]

Catharismul a dezvoltat gnoseologia, iar prin modul în care s-a organizat şi a acționat, a constituit un real pericol pentru Biserică în Franța şi Italia.

Gruparea Valdenzilor sau a Săracilor din Lyon s-a format în anul 1170 sub conducerea lui Valdes sau Valdo, un om bogat care şi-a lăsat bunurile şi a început să îmbrățişeze sărăcia şi perfecțiu-

---

[33] Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XIe et au début du XIIIe siècle*, 3 éd., Marseille, 1982, pp. 110 – 127.
[34] Jean Duvernoy, *L'histoire des cathares*, Edition Privat, Toulouse, 1978.
[35] Vezi René Nelli, *La vie quotidienne des cathares du Languedoc au XIIIe siècle*, Librairie Hachette, 1969.
[36] Vezi René Weis, *Les derniers cathares*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2002.

nea evanghelică. El a tradus cele patru Evanghelii, diverse cărți din Sfânta Scriptură precum şi operele Fericitului Augustin şi ale Sfântului Ambrozie. Membrii grupării au devenit prea mândri şi au început să uzurpe funcțiile apostolilor predicând Evanghelia pe străzi (ca discipoli direcți ai lui Valdo). Erau oameni ignoranți, răspândind o mulțime de greşeli. Chemați de arhiepiscopul Lyon-ului, Jean aux Belles-Mains (Ioan Mâini Frumoase), aceştia au refuzat să renunțe la predici spunând că trebuie să se supună Domnului și nu oamenilor. Întrucât Mântuitorul adresa îndemnul Apostolilor de a predica tuturor, ei se considerau imitatorii şi succesorii apostolilor printr-un canon fals al sărăciei şi sub imaginea deghizată a sfințeniei. Desconsiderau prelații şi clericii pentru că posedau bogății şi trăiau în plăceri. Somați să renunțe la acest stil de predicare a învățăturii de credință, ei au refuzat fiind astfel excomunicați. S-au împrăştiat în toate provinciile, prin regiunile vecine până în Lombardia. Separați de Biserică, s-au asociat altor eretici şi au amestecat propriile erezii cu altele. Întâlnim alte 3 denumiri sub care sunt menționați: valdenzi (de la Valdes sau Valdo), Săracii din Lyon (de la locul înființării sectei), ensavatés (valdenzii perfecți). Purtau un semn sub forma unui scut în partea superioară a încălțămintei pentru a se distinge de „creştini." Valdenzii aveau trei trepte ecleziastice: ordinul episcopatului (episcopul purta denumirea de majoral fiind numit de preoți şi diaconi; acesta se confesa public, recita apoi rugăciunea *Tatăl Nostru* pentru a primi Sfântul Duh, iar toți ceilalți îşi puneau mâinile pe cel ales, în funcție de ran). Episcopul are puterea de a administra penitențele, oferea preotului puterea de a predica Evanghelia şi să asculte confesiunile. El putea absolvi de păcate pe oricine spunând: *„Dumnezeu te absolvă de toate păcatele şi îți dă următoarea sentință…"* (de exemplu, cel mai des întâlnite erau rugăciunea și/sau postul); ordinul presbiterului (preotul era ales după rugăciune şi mărturisirea de păcate, apoi majoralul punea mâinile pe el pentru a primi Duhul Sfânt; putea asculta confesiunile dar nu putea da penitențe sau să oficieze slujbe); ordinul diaconului (avea rolul de a ajuta pe majoral și/sau pe preot în ceea ce priveşte necesitățile administrative; era ales din rândul laicilor, doar prin rugăciune).[37]

[37] Cf. Rober Lerner, *Waldensians*, în *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 12, 1989, pp. 508 – 513; Euan Cameron, *Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*,

Interesant este și modul în care erau interogați de către tribunalele inchizitoriale, în particular, adepții grupării valdenzilor. Aceștia puteau fi identificați ușor după principalele învățături pe care le mărturiseau: *„valdenzii neagă că ar exista un Purgatoriu pentru sufletele din această viață, …rugăciunile, pomenile, slujbele şi alte fapte cucernice ale credincioşilor spre binele celor morți nu slujesc la nimic… adevărata penitență şi Purgatoriul pentru păcate nu pot avea loc decât în lumea aceasta, nu în cealaltă….”.*[38]

Cel care mărturisea că este adeptul sectei era întrebat: *dacă a mai cunoscut şi alți adepți, secte sau fraternități numite valdenzi? cu cine i-a văzut, le-a ascultat predicile, învățăturile sau cunoştințele lor; ce a învățat din doctrina lor; ce zic despre predică – este un păcat? Ce i-a zis despre Purgatoriu şi starea sufletelor după moarte, despre indulgențele date de către papă. A mâncat cu ei? Cum binecuvântau masa şi ce rugăciuni făceau înainte și după masă; dacă s-a rugat împreună cu ei; dacă a văzut pe alții care se rugau – când, cum și unde? Şi-a mărturisit păcatele unui valdenz? Ce era acesta? Dacă i s-au absolvit sau i s-a dat penitență; care era aceasta? A făcut penitența primită? A auzit sau văzut că aceştia nu au primit harul preoțesc de la un episcop al Bisericii Romane? Credea că toate acestea (mărturisirea, absolvirea, penitența) aveau aceeaşi valoare ca atunci când s-ar fi confesat unui preot al Bisericii? Dacă răspunsul era negativ, se discuta serios cu el. De ce se confesa la ei dacă ştia că nu sunt preoți? Se confesa măcar o dată pe an înainte de Paşti preotului său? Mărturisea faptul că îi frecventa pe valdenzi, că le asculta predicile, că se confesa (spovedea) lor? Dacă răspunsul era „nu”, se punea întrebarea de ce ascundea toate cele de mai sus? Se împărtăşea la Paşti? Căci valdenzii nu se împărtăşeau deoarece nu credeau în Sfintele Taine ale Bisericii Romane. I-a considerat pe valdenzi ca fiind oameni buni, drepți şi sfinți având adevărata credință? Credea că aceştia puteau fi mântuiți prin credința lor deşi aceasta nu era conformă cu cea a Bisericii, şi că erau condamnați de aceasta? De când împărtăşeşte această credință? Ce l-a determinat? Când s-a lepădat; de ce? A făcut cadouri valdenzilor? A primit? I-a însoțit undeva? A apărut în fața unui inchi-*

Blackwell, Oxford, 2000.

[38] Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, édité et traduit par G. Mollat, professeur a la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, avec la collaboration de G. Drioux, tome I[er], cap. II, partea a V-a, deuxieme tirage, Société d'Édition Les Belles Letres, Paris, 1964, pp. 48 – 58.

zitor pentru această acuzație? A fost citat sau arestat? A mărturisit; a fost absolvit; i-a fost impusă vreo penitență? S-a lepădat de erezie, valdenzi şi de alte lucruri asemănătoare? [39]

Inchizitorul dominican Anselm din Alexandria (Italia de Nord) a redactat, între anii 1266 și 1270, un tratat în care încerca să-i deosebească pe valdenzi de cathari, iar între valdenzi, pe cei din Lombardia şi pe Sărmanii din Lyon. Printre credințele împărtăşite de ambele grupuri menționează negarea purgatoriului: *„ca şi cei de peste munți, lombarzii nu cred în Purgatoriu, în jurământ, în dreptul justiției… Şi, atât pentru unii cât şi pentru ceilalți, Purgatoriul nu există. Nu se câştigă nimic mergând la mormintele sfinților, închinându-ne la sfânta cruce, ridicând biserici, spunând rugăciuni, făcând slujbe sau dând de pomană pentru cei morți"*.[40]

Enumerarea greşelilor de către tribunalele Inchiziției se făcea în următoarea ordine: a celor care primeau penitențe arbitrare (cum ar fi pelerinajele), a celor morți care au fost declarați eretici, a ereticilor care refuzau să se convertească etc. Când inculpații erau în număr mare se lecturau toate greşelile comise, apoi erau citite în limba latină împreună cu penitențele necesare, iar în final, notarul făcea un rezumat în limba populară. În lecturarea greşelilor se specifica anul, ziua şi delictul, apoi se citeau declarațiile din timpul vieții (în cazul celor morți) ereticilor sau ale fugarilor. După mărturisire li se ridica sentința de excomunicare recitându-li-se Psalmul Miluieşte-mă Dumnezeule! sau Dumnezeule ai milă de noi, apoi rugăciunea: *„Dă-ne, Stăpâne (Doamne) fructul penitenței pentru că depărtându-ne de Biserică prin păcat să redevenim virtuoşi după ce am obținut iertarea păcatelor noastre"*. Inchizitorul le ridica sentința de excomunicare cu condiția ca aceştia să revină în comunitatea bisericească şi să se căiască sincer mărturisind adevărul. Această sentință se încheia cu o predică publică iar apoi se convoca lumea, într-o sărbătoare, la o biserică unde se redacta un act cu pecete.[41]

Foarte intersant este modul în care rugăciunea făcea parte din ritualul inchizitorial, atât pentru membrii tribunalului, cât și pentru persoanele condamnate. Legat de procesiunea din ziua pronunțării

---

[39] *Ibidem*, pp. 77 – 83.

[40] Guy Bechtel, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Éditions Plon, Paris, 1997, pp. 91 – 94.

[41] Bernard Gui, *Op. cit.*, tome II, pp. 138 – 140.

sentinței, respectiv a condamnării, merită să facem o analiză succintă a modului în care aceasta avea loc.

Cu o zi sau două înainte li se mai citeau succint, celor în cauză, încă o dată, acuzațiile, iar seara li se spunea unde să se prezinte în dimineața următoare. *Auto da fe-urile* [42] aveau loc, de obicei, duminica şi se desfăşurau astfel: dimineața, foarte devreme, se forma o procesiune care avea în frunte autoritățile laice şi ecleziastice locale, steagul verde al Sfântului Oficiu, inchizitorul şi auxiliarii lui, cete de ostaşi. Condamnații erau conduşi spre locul desfăşurării ceremoniei. Cei care participau la procesiune tămâiau, cântau imnuri religioase, înălțau rugăciuni etc. Osândiții erau urcați pe eşafod, cu câte o lumânare în mână, cu capul acoperit şi cu ştreang la gât. Se făcea o slujbă religioasă după care inchizitorul rostea o predică împotriva ereziei, acorda indulgențe şi amenința pe cei care ar împiedica activitatea tribunalului. Grefierul citea sentințele. Anunțarea pedepselor se făcea de la cea mai mică acuzație la cea mai gravă. Cei condamnați erau întrebați dacă abjură sau nu erezia. Sentința nu putea fi pronunțată decât după consultarea unui juriu format din specialişti în dreptul laic şi în cel canonic. Verdictele care puteau fi pronunțate erau 13 şi aveau menirea principală de a semăna groaza în rândul populației: purtarea crucii, pelerinajele, închisoarea, excomunicarea, confiscarea averii, livrarea vinovaților către brațul secular spre a fi executați prin arderea pe rug etc.[43] Persoanele care se pocăiau trebuiau să recite anumite rugăciuni, să poarte cruci, uneori suportau şi biciuirea în public, iar cei care refuzau pocăința sau care îşi negau mărturiile erau dați pe mâna autorităților civile.[44]

---

[42] Dacă în sens strict termenul semnifică actul de credință, în cadrul Inchiziției, avea sensul de reprezentare teatrală a acestui act. Cf. Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino*, vol. I, Colégio da Companhia de Jesus, Coïmbre, 1712, p. 112.

[43] Vezi ****Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui 1308 – 1323* (sources d'histoire médiévale - 30), vol. I – II, texte édité, traduit et annoté par Annette Pales – Gobilliard, CNRS Éditions, Paris, 2002.

[44] Despre procedura inchizitorială, descrierea etapelor unui proces al Inchiziției, precum și despre tipurile pedepselor aplicate se poate lectura, pe larg, lucrarea de specialitate *Inchiziția între mit și realitate*, apărută la Editura Presa Universitară Clujeană din Cluj-Napoca, în anul 2016, care a constituit subiectul meu de cercetare doctorală, în perioada 2002-2010, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, sub îndrumarea distinsului preot profesor universitar doctor Ioan-Vasile Leb, la catedra de Istorie Bisericească Universală.

Privitor la rugăciunile dinaintea execuțiilor ereticilor condamnați la moarte, avem de a face cu ritualuri din partea membrilor tribunalului inchizitorial. Preoții rosteau rugăciuni pe eșafod, pentru eliberarea/iertarea sufletului celui condamnat, înainte ca acesta să fie executat.

Din partea persoanelor condamnate, sunt înregistrate unele momente în care acestea ar fi rostit rugăciuni de pocăință sau ar fi făcut acest lucru ca o formă de eliberare din chinuri. Spre exemplu, în noaptea dinaintea execuției, mareşalul Franței, Gilles de Rais, judecat pentru vrăjitorie în anul 1440, a petrecut în rugăciuni fierbinți de pocăință. Legat de ritualul execuției sale, în dimineața de 26 octombrie 1440, la orele 11, cântările şi rugăciunile s-au încheiat. Gilles s-a adresat seniorilor îndemnându-i să fie demni şi puternici în fața ispitelor diabolice, să se căiască pentru păcatele săvârşite şi să aibă mare încredere în mila lui Dumnezeu. Căzut în genunchi, cu mâinile împreunate cerea iertare de la Dumnezeu. A fost condus spre eşafod iar călăul şi-a îndeplinit rolul: i-a legat mâinile la spate, iar când i s-a făcut semn acestuia că era gata, a acționat sistemul.[45]

Un alt caz este cel al Ioanei d'Arc,[46] arsă pe rug la data de 30 mai 1431, la Rouen, sub acuzația că ar fi *eretică, recidivistă, idolatră, apostată*. În ziua execuției, dominicanul Martin Ladven i-a confirmat condamnarea oferindu-i şi unele sfaturi creştineşti. A fost vizitată şi de către episcopul Cauchon, cel care condusese procesul. A cerut să fie spovedită şi împărtăşită, solicitarea fiindu-i admisă. La ora 9, după slujba obişnuită, a fost îmbrăcată în cămaşa galbenă, urcată într-o căruță şi condusă în Piața Veche a oraşului Rouen. La locul execuției a ascultat predica lui Nicolas Midi, dar Cauchon, Le Maître şi alții au părăsit incinta ruşinați. Jeanne d'Arc a îngenuncheat şi s-a rugat lângă rugul pregătit.[47] Le-a vorbit celor adunați cu blândețe încât le-a provocat plânsul. Înainte de a fi arsă, ea a cerut o cruce pe care a sărutat-o şi şi-a strecurat-o sub haine.[48] A fost legată cu coarde de mâini

---

[45] Georges Bataille, *Le Procés de Gilles de Rais. Les documents*, Jean-Jacques Pavvert, éditeur, Paris, 1965, pp. 215-216.

[46] Vezi Procesul Ioanei d'Arc în Mihai Floroaia, *Op. cit.*, pp. 239-253.

[47] R. P. Marie-Joseph Belon (ord. F. Pred.), *Jean Bréhal grand inquisiteur de France et la réhabilitation de Jeanne d'Arc*, livre premier, chapitre I, Paris, 1893, pp. 1 – 2.

[48] M. Faucheux, *O istorie a răului. De la tragedii provocate la crime odioase*, trad. Mărgărita Vavi Petrescu, Editura Lider, Bucureşti, 2007, p. 69.

şi de picioare, iar de gât cu un lanț. Flăcările au cuprins-o în timp ce ea invoca mereu numele Mântuitorului Iisus Hristos.[49] Unii spun că a îndurat chinurile cu greu, după cum era și firesc, iar țipetele ei au mişcat mulțimea, alții afirmă că ar fi suportat supliciul stoic, rostind rugăciuni de pocăință. După incinerare, cenuşa ei a fost aruncată în Sena.

Abatele Urbain Grandier (1590-1634), parohul Bisericii Saint-Pierre-de-Marché din Loudon,[50] acuzat că ar fi semnat un *pact cu diavolul* dovedindu-se, la 18 august 1634, că este vinovat de magie neagră.

Fost elev al iezuiților, preotul ajunsese un mare predicator și un duhovnic remarcabil. Sfârşitul preotului a fost provocat de maica superioară a Mănăstirii Ursulinelor din Loudon, Belfiel, cunoscută sub numele de *Ioana a Îngerilor*, al cărei tatăl se număra printre prietenii lui Richelieu. Urmarea intrigilor călugărițelor şi a unor inamici, Grandier a fost acuzat de vrăjitorie.

Biblioteca Națională din Paris păstrează un text ce s-ar fi descoperit în locuința prelatului, unul dintre puținele documente păstrate, originalul „contractului încheiat cu diavolul":

„Făgăduința lui Grandier. Monseniore şi maestre, vă recunosc drept dumnezeul meu, făgăduiesc să vă servesc cât voi trăi, şi încă de pe acum renunț la oricine altul, şi la Iisus Hristos, şi la Maria, şi la toți sfinții cerului şi ai bisericii catolice şi apostolice şi romane, la toate slujbele acesteia şi la rugăciunile pe care le-ar putea face pentru mine; făgăduiesc să vă ador şi să vă mărturisesc respect cel puțin de trei ori pe zi şi să fac cât mai mult rău îmi va sta în putință şi să-i împing să facă rău pe câte persoane voi putea, şi cu dragă inimă renunț la mir, la botez şi la toate meritele lui Iisus Hristos şi, de vreme ce am acceptat să mă convertesc, vă dau corpul meu, sufletul meu şi viața mea, ca având-o de la dumneavoastră, închinându-v-o pe veci şi încă fără să vreau să mă căiesc. Semnat de Urbain Grandier, cu sângele său."
[51] Nu este exclus faptul ca documentul să fie un fals al anchetatorilor sau rezultatul imaginației bolnave a preotului într-un moment de nelinişte sau decădere.

---

[49] Thomas Basin, *Histoire de Charles VII*, édité et traduite par Charles Samaran, tome I, Édition Les Belles Lettres, Paris, 1944, p. 160.

[50] Vezi Mihai Floroaia, *Op. cit.*, pp. 212-215.

[51] Bibliothèque Nationale, *mss. fr. 7618*, apud Roland Villeneuve, *Les procès de sorcellerie*, Édition Payot, Paris, 1979, p. 163.

Curtea romană fiind preocupată de actele de vrăjitorie, spre sfârşitul secolului al XVI-lea, papa Sixtus al V-lea (1585-1590) emitea Bulla *Coeli et Terrae*: *„vrăjitorii… încheie o înțelegere cu moartea, un pact cu infernul. Ca să descopere lucrurile ascunse, să găsească comori sau să comită alte fapte abominabile, încheie cu diavolul un tratat explicit… desenează cercuri şi alte forme diabolice, invocă sau consultă demonii… înalță spre ei rugăciuni, fum sau vapori de tămâie… le aduc ofrande, aprind lumânări în cinstea lor…”*.[52] Într-o asemenea manie obsesivă, cardinalul iezuit Roberto Bellarmino (1542-1621) afirma în cadrul Conciliului de la Trento: *,,să-i înarmam pe soldații Bisericii pentru războiul împotriva puterilor întunericului.”* [53]

Marea majoritate a inchizitorilor provenea din rândul clericilor, membri ai ordinelor religioase, fapt ce-i determina pe aceștia să practice rugăciunea.

Dintre inchizitorii care au activat pe teritoriul Franței a rămas imaginea ilustră a lui Bernard Gui (1261-1331), *un venerabil reprezentant al Fraților Predicatori, un om cumpătat, înțelept, modest, cultivat, bun orator, profund religios*.[54] Deși cei care i-au conturat un portret s-au axat pe calitățile sale intelectuale, nu pot fi neglijate calitățile morale, duhovnicești pe care le-a avut în calitate de profesor, egumen, lector, episcop, elector și, nu în ultimul rând, inchizitor în regatul Franței cu reședința la Toulouse. Și-a îndeplinit exemplar toate funcțiile pe care le-a deținut. Analizând sentințele pe care le-a dat, îl putem caracteriza ca având o conştiință ce acționa pentru misiunea Bisericii, fiind un bun teolog şi jurist, roluri necesare în exercitarea misiunii Bisericii.

Cu toate că apare un personaj controversat, Inchizitorul spaniol Thomas de Torquemada (1420-1498) a fost un călugăr al rugăciunii. Fusese frate predicator în Mânăstirea San Paolo din Valladolid, ajunsese starețul Mânăstirii Santa Cruz la Segovia, duhovnicul trezorierului lui Ferdinand de Aragon şi al Isabelei de Castilia și inchizitor general al Spaniei. Apare ca un adevărat dominican, fanatic, rătăcit,

---

[52] Jean Palou, *Vrăjitoria*, trad. Ofelia Screciu, Editura de Vest, Timişoara, 1992, p. 78.
[53] Jean Comby, *Să citim istoria Bisericii*, Vol. II, trad. Mariana Petrișor, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2000, p. 41.
[54] *** *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis ilustrati*, tomus primus, apud J.B. Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, Lutetiae Parisiorum, MDCCXIX, p. 576.

intolerant şi ajunge la concluzia că tot răul din Spania se datora toleranţei existente, fiind convins că Biserica era în pericol din cauza maurilor şi a evreilor. Capabil de a impresiona prin predicile sale, apărea ca întruchiparea perfectă a omului religios pus în apărarea credinţei şi a Bisericii Catolice. Nu se temea să predice în faţa oamenilor care îl insultau şi respingeau Inchiziţia, convingând poporul şi autorităţile că prezenţa acesteia nu provoacă tulburări în oraşe ci dimpotrivă, este un element de ordine şi de reafirmare a legii.[55]

Pentru a ne forma o părere mai clară despre acest personaj reproduc un pasaj, care ne poate schimba oarecum imaginea înspăimântătoare întipărită în minţile multora:

„Foarte sever cu ceilalţi, era chiar nemilos cu el însuşi. Nu mânca niciodată carne, dormea pe o scândură goală, nu purta nici măcar lenjerie de corp. Rămânea incoruptibil, invulnerabil la orice linguşeală sau promisiune … Banii aveau aşa puţină valoare pentru el încât cheltuia pentru opere de binefacere şi caritabile sumele considerabile pe care i le dăruia Isabela, provenite din confiscări. În felul acesta a construit frumoasa Mănăstire Sfântul Toma d'Aquino de la Avila, şi-a mărit propria lui Mănăstire, Santa Cruz de la Segoia şi şi-a înzestrat oraşul natal, Torquemada, cu o serie de construcţii utile.

Caracterizat de o energie rece, Torquemada a trecut la reorganizarea şi reformarea tribunalelor Sfântului Oficiu. I-a revocat pe inchizitorii ce dăduseră dovadă de parţialitate sau de severitate inutilă ori pe care firea lor îi făcea inapţi pentru asemenea funcţii. În general, a făcut ca procedura să fie mai aspră şi se pare că a depus toate eforturile pentru a evita erorile şi abuzurile comise de primii inchizitori. Atenţia scrupuloasă cu care primea apelurile, chiar când proveneau din partea unor condamnaţi săraci şi obscuri, numeroasele ordine pe care le-a emis pentru a revoca unele confiscări abuzive sau pentru a da ajutoare copiilor acuzaţilor, toate acestea demonstrează dorinţa lui sinceră de a fi indulgent şi drept … Pe de altă parte, ar fi greu să calificăm drept ipocrite scrisorile prin care Torquemada recomandă ca Inchiziţia să dea dovadă de milă şi justiţie, căci aceste documente menite a fi strict confidenţiale au fost de fapt ignorate de toată lumea, timp de atâtea secole…. A extins atribuţiile Sfântului Oficiu, astfel

[55] Mihai Floroaia, *Op. cit.*, pp. 334-339.

încât să judece numeroase crime sau delicte categorisite drept „erezii implicite". Astfel Inchiziția îi pedepsea pe bigami, hoții de biserici, pe blasfemiatori, pe preoții care se căsătoreau, pe cei care seduceau femeile şi le instigau să nu-şi mărturisească păcatele, pe cei care făceau filtre de dragoste, pe temnicerii care violau femeile inculpate, pe pretinşii sfinți şi mistici şi, în general pe toți cei ce speculau credulitatea publică".[56]

La promovarea vocației istorice în Romano-Catolicism au contribuit trei elemente: soteriologia concepută în sens juridic, doctrina meritelor şi eclesiologia, Biserica fiind înțeleasă ca „stat al lui Dumnezeu pe pământ" (teoria celor două săbii unite în persoana suveranului pontif). Astfel concepția teologică a luat mai mult nuanța unei ideologii politice. În Occidentul Catolic, Biserica se confunda cu clerul şi cu Papa. Adevărurile de credință, mărturisirea, conducerea țineau de papă, catolicismul neputând fi înțeles fără papalitate. Biserica Apuseană s-a întemeiat pe pasagiile pro-monarhice în timp ce Biserica Răsăriteană s-a organizat respectând preceptele pro-sinodale. În catolicism s-a ajuns la poziții individualiste din dorința de a crea sisteme teologice individuale, teologumenele ajungând dogme. Pentru a susține o unitate de gândire interveneau dictatele/bulele papale, întrucât neexistând unitate organică se impunea unitatea administrativă.

Catolicismul s-a distinge de celelalte confesiuni creştine prin vocația sa istorică (dinamism interior, orientarea spre fapta creatoare): *„Catolicismul a simțit totdeauna istoria ca o dimensiune firească a sa, ca un mediu de care nu se poate dispensa… a avut în toate împrejurările o intensă conştiință istorică şi a făcut la fiecare pas el însuşi istorie sau a realizat fecunde compromisuri cu ea"*.[57]

Câteva concluzii

Din punct de vedere istoric, nici o confesiune creştină nu a fost desăvârşită, fiecare realizând sau ratând, în anumite aspecte, mesajul esențial. Evul Mediu s-a caracterizat prin împărțirea lumii vechi în două: zona Occidentală şi zona Orientală, Bizanțul, dezvoltat pe

---

[56] W. Th. Walsh, *Personajes de la Inquisición*, Editora Esposa Calpe, Madrid, 1948, pp. 218 – 219.

[57] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, p. 185.

vechiul Imperiu de Răsărit, care şi-a păstrat tradiția greco-latină şi urbană.

Pe parcursul Evului Mediu toată creştinătatea a fost profund religioasă şi preocupată în permanență de viața viitoare. Sărbătorile şi pelerinajele, alături de jocuri şi distracții, alcătuiau panorama vieții medievale. Omul şi-a concentrat forțele spirituale pentru a crea o nouă istorie, însă rezultatul a fost cu totul altul decât cel sperat.

Creştinismul medieval a încătuşat forțele omului, ferindu-l de natura din sine şi de natura exterioară. Omul medieval disprețuia lumea, practicând asceza din dispreț față de trup, se chinuia, se biciuia pentru a câştiga merite. Dar pe plan spiritual ce obținea? Cruciadele, pelerinajele, construirea marilor catedrale constituie manifestări tipice ale conceptului de mântuire ce îi aduce iertarea în mod juridic. *„Medievalii care primeau milioane de lovituri de bici crezând că astfel scot sufletele din purgatoriu, exprimă mentalitatea celor crescuți în Catolicism. Mistica lor, în special stigmatele şi drumul crucii dau expresie aceleiaşi orientări care nu țintește la o ascensiune interioară, la o creştere în Dumnezeu, ci la o <<imitație>>.”* [58]

În timp ce Occidentul a fost supus unui proces de barbarizare, societatea bizantină şi-a păstrat categoriile sociale ale societății romane târzii. La sate predomina țărănimea liberă, iar în oraşe, populația era organizată în corporații şi parohii. Dacă Apusul a cunoscut individualități izolate, Răsăritul a văzut crescând o mulțime de personalități ce reprezintă la un loc un duh, un suflu nou al spiritualității. Pe bună dreptate, pentru istoricul belgian Henri Pirenne, care era un medievist apusean, Răsăritul constituie *„factorul fecundant, Constantinopolul fiind centrul lumii”*.[59]

Învățații şi învățătorii creştini ai primelor secole, au insistat mult pe libertatea religioasă. Pe lângă aceasta, de fiecare dată când comparau legea creştină cu cea mozaică, subliniau faptul că, în creştinism pedeapsa ereticilor era una spirituală, iar in cea din urmă, ea se concretiza în torturi şi moarte.

---

[58] P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. III, ed. II, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943, p. 391.

[59] Gh. I. Brătianu, *Une nouvelle Histoire de l' Europe au Moyen Âge – la fin du antique et le triomphe de l' Orient,* în *Revue Belge de Philologie et d' Histoire*, XVIII (1939), fasc. I., p. 256.

La o analiză generală, comparând trăsăturile generale din Est cu cele din Vest observăm că au existat într-adevăr diferențe între cele două regiuni. Răsăritul a înțeles faptul că religia creştină reprezintă revelația divinității în istorie, destinul omului constituind tema fundamentală a istoriei universale. Dacă Biserica Răsăriteană nu a fost amestecată direct în acțiuni politice, neintroducându-l în substanța spirituală, precum cea Apuseană, dacă nu a avut colegii „*De Propaganda Fide*”, Congregații, nu a manevrat politic la un nivel înalt, nu înseamnă că este inferioară sau că-i lipseşte organizarea şi stilul pedagogic. Împăratul nu putea fi înlăturat, întrucât era considerat ca fiind dorit de Dumnezeu.[60]

Creştinismul şi-a adus un real aport la strânsa dependență între om şi istorie. Ortodoxia are o istorie empirică, pe când în Biserica Romei istoria este drept fundament al spiritualității. În epoca medievală, istoricitatea a dominat creştinismul latin. Interpretările simbolice întregeau istoria evenimentelor naturale. Întreaga viață medievală se întemeia pe precedentul istoric, pe amintirea trecutului.

Filosofia bizantină s-a axat pe problemele teologice, dezvoltând ştiințele juridice. Curentele filosofiei greceşti apropiate de creştinism (neoplatonismul, aristotelismul) constituiau preocupările învățaților vremii. Îndepărtarea de Roma a făcut din patriarhul Constantinopolului cel mai important ierarh al imperiului.[61]

Nu putem trece drept neobservabil pericolul la care a fost expus permanent Răsăritul în fața cuceririlor musulmane şi, mai ales faptul că a constituit un zid dificil de trecut spre a ajunge în Occident. Răsăritul creştin s-a confruntat, pe de o parte, cu invazia musulmană care a cucerit Constantinopolul şi a dus lupte de cucerire a noi teritorii, iar pe de altă parte a trebuit să facă față cruciaților porniți din vestul Europei. Joseph Calmette considera că „*lumea feudală cuprinde Occidentul creştin al Europei şi țările din Orient întemeiate pe cruciade*.”[62]

Numeroasele încercări ale papalității de a atrage Răsăritul ortodox la catolicism, fie prin misiunile organizate aici, fie prin tratati-

[60] Alain Ducellier, *Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris, 1976, p. 126.
[61] Emanoil Băbuş, *Bizanțul, istorie şi spiritualitate*, Editura Sophia, București, 2003, p. 284.
[62] Joseph Calmette, *La société féodale*, Armand Colin, Paris, 1927, p. 192.

vele cu împărații din Bizanț nu au dat rezultate. În anul 1224, papa Inocențiu al IV-lea trimitea misionari dominicani pentru a converti la catolicism și a combate ereziile grecilor, iacobiților, nestorienilor și altele din Orient.[63]

În secolele XIV – XV, avem de a face cu o adevărată migrație a elitei bizantine spre Occident, mişcare ce a precedat epoca Renaşterii.[64]

În Evul Mediu Apusean, Catolicismul se afla în centrul Istoriei Universale. Două au fost căile care au întărit şi disciplinat Evul Mediu: cea monahală şi cea cavalerească. În ambele, personalitatea omului era plurivalentă. Atât fizic cât şi spiritual, aceasta era încorsetată în armură devenind imună la acțiunile exterioare. Evul Mediu a concentrat lăuntric forțele spirituale ale omului, în imaginea călugărului şi a cavalerului, făurind personalitatea umană şi întărindu-i libertatea. Dacă omul nu ar fi trecut prin şcoala ascetică a perioadei medievale, n-ar fi intrat în noua etapă a istoriei, Renaşterea, plin de putere creatoare.

Conștientizând faptul că prezentul material nu constituie nici pe departe o abordare exhaustivă a problematicii, ci doar câteva pârghii provocatoare spre studiu, invit persoanele interesate la o meditație şi cercetare mai amănunțite şi aş fi mulțumit dacă vor găsi răspunsuri la întrebări pe marginea acestei teme. Totodată, modul de abordare a subiectului va deschide noi orizonturi cercetătorilor în domeniu.

---

[63] Berger, *Registres d'Innocent IV*, 1817, n° 573, apud Henri-Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge,* trad. Salomon Reinach, tome III. *Domaines particuliers de l'activité inquisitoriale*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris, 1902, p. 747.

[64] Radu Florescu, *Istoria civilizației creştine,* ediția a III-a, Editura Oscar Print, Bucureşti, 2002, p. 182.

Puterea rugăciunii

Pr. Prof. Nicolae FEIER
Biserica Ortodoxă Română „Coroana", Bistrița

Cu smerenie, vă propun un *popas în raiul bucuriei Învierii*, promovând *rugăciunea neîncetată* ca model de comuniune vie cu Domnul nostru Iisus Hristos, *Cel străpuns pentru păcatele noastre* şi *înviat din morți*, spre a ne înveşmânta cu har, aşa încât să devenim *,,bine-plăcuți locuitori statornici ai Împărăției Învierii Sale"*, să trăim experiența înveşnicirii noastre prin părtăşie la starea liturgică – euharistică, stare ce uneşte Cerul cu Pământul într-o singură cântare de slavă şi ***mulțumire*** (în elină, *εὐχαριστία –euharistia)* îngerească şi omenească, cântând: *,,Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot. Plin e cerul şi pământul de măreția Lui. Osana întru cele de sus"*.

Să *,,ne apropiem de Tatăl, în Duhul Sfânt" (Efeseni 1, 18)*, să constatăm cu bucurie că aici pe pământ, *,,în Biserica Măriri Tale stând, în cer ni se pare a fi"*, rugându-ne aşa cum ne învață sfinții, cei pe care Sfânta Scriptură îi numeşte *,,casnicii lui Dumnezeu." (Efeseni 1, 19)*.

Începem, intrigând şi uimind pe mulți, afirmând că ***cea mai mare putere a lumii acesteia este rugăciunea.***

Zic că afirmația este uimitoare şi intrigantă deoarece dacă am face un sondaj de opinie, punând întrebarea: *,,Care e cea mai mare putere a lumii acesteia?"*, în proporție covârşitoare am avea răspunsuri pe care le catalogăm ca fiind *închinare la idolii* moderni. Pe primul loc s-ar plasa banii, apoi funcțiile şi rangurile, puterea - forța fizică şi armele, imperiile comerciale etc.

Sfântul Apostol Pavel evidenţiază modelul de închinare şi putere a rugăciunii, astfel: *,,Armele cu care ne luptăm noi nu sunt supuse firii pământeşti, ci* ***sunt puternice,*** *întărite de Dumnezeu ca să surpe întăriturile vrăşmaşului.* ***Răsturnăm cu rugăciunea pe tot cel ce se ridică împotriva lui Dumnezeu*** *şi orice gând al nostru îl facem slujitor lui Hristos." (II Corintei, 10, 4-5)*

Şi, în alt loc:

,,De aceea ***îmi plec genunchii*** *înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos...* ***ca să fiţi puternici*** *şi..., împreună cu toţi sfinţii, să vă umpleţi de plinătatea lui Dumnezeu" (Efeseni 3, 14-19).*

Pe coperta lucrării, *,,PAŞI PRINTRE ÎNGERI. RUGAŢI-VĂ NEÂNCETAT",* IPS Arhiepiscop şi Mitropolit, Andrei, mi-a sugerat să public câteva reflexii despre rugăciune pe care le-a remarcat în textul cărţii. Iată-le:

Ce este rugăciunea?

Rugăciunea este cea mai mare putere a lumii, liniştitoarea inimii şi a minţii, este starea noastră de discreţie, creând echilibru şi pace interioară, este dreaptă judecată şi măsură în toate, aducătoare de tihnă şi stare de bine.

Rugăciunea e mama la care vin virtuţile să-şi plângă neputinţele limitelor umane.

Rugăciunea este cărarea dorului după viaţa veşnică ce curge din palmele, din picioarele şi din coasta Celui rănit de cuiele mulţimii păcatelor noastre.

Rugăciunea euharistică este ,,viaţă veşnică, bucurie şi lumină", este semn al împăcării Universului creat cu Creatorul său, punte între pământ şi cer, cea mai mare putere a sufletului curăţit prin Jertfa Crucii, implicând voinţa, simţirea şi raţiunea, însoţite de dreapta judecată şi preaslăvire a lui Dumnezeu, adică, trăirea plenară a Ortodoxiei.

Coroana tuturor rugăciunilor este răbdarea, în toate aspectele ei: ca aşteptare cu decenţă a împlinirii cereri, ca acceptare a greutăţilor, ca încercare a vieţii şi ca supunere faţă de voinţa lui Dumnezeu, însă, niciodată ca fatalitate.

Rugăciunea este îngerul sfătuitor interior care veghează echilibrul vieţii.

Rugăciunea este expresia cea mai firească a nevoii omului de a se reîntoarce în raiul comuniunii desăvârşite cu Părintele său cel Ceresc.

Rugăciunea face ca viaţa să merite a fi trăită, deoarece ea presupune totdeauna o comuniune, o ieşire din însingurare, o relaţie intimă cu Dumnezeu,

pe verticală, şi cu semenii, pe orizontală, totdeauna locul întâlnirii omului cu Dumnezeu fiind centru Sfintei Cruci.

Rugăciunea umanizează şi îndumnezeieşte, fiind marea taină a îmbrăţişării omului cu Dumnezeu.

Rugăciunea este expresia cea mai firească a nevoii omului de a se reîntoarce în raiul comuniunii desăvârşite cu Părintele său cel Ceresc, de care s-a depărtat datorită slăbiciunii minţii şi a sfatului vrăşmaşului.

Rugăciunea prinde putere deoarece e generată de ***necesitate,*** de lipsuri, de nevoile stringente, de minusurile firii umane căzute, care caută mântuirea. Ea nu vine totdeauna din contemplare. Puterile care o potenţează sunt: ***speranţa*** *(nădejdea că vei primi ceea ce ceri)* şi ***credinţa*** *(încrederea că vei fi ascultat)*. Cea mai mare putere, pe care o posedă mai întâi Cel către care se face rugăciunea, este ***iubirea compătimitoare,*** şi care, după împlinirea cererii devine ***recunoştinţă,*** sau ***iubire mulţumitoare (euharistică)***, ca roadă a inimii şi a minţii lucide a celui căruia i se împlineşte rugăciunea.

Rugăciunea este ca o Cruce, având două dimensiuni: una *verticală* şi alta *orizontală.*

În general, rugăciunea este privită pe verticalitatea relaţiei, ca o *împreună-vorbire şi trăire cu Dumnezeu* şi cu Sfinţii, numiţi în Sfintele Scripturi, *,,casnicii lui Dumnezeu" (Efeseni 1, 19)*, fără a se observa prea clar necesitatea ***rugăciunii unul faţă de altul,*** pe orizontala ei.

Avem obiceiul utilitarist, întâi să cerem, apoi să mulţumim şi mai apoi să lăudăm pe Dăruitor. Nu aşa făceau Sfinţii părinţi! Ei puneau întâi în evidenţă faptul că sunt conştienţi că *,,Toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit, de sus este, coborând de la Tine, Părintele luminilor"* şi că Hristos Domnul este *,,Plinirea Legii şi a proorocilor, Cel care a plinit toată rânduiala Părintelui Său, va umple de bucurie şi de veselie inimile noastre, totdeauna..." (Matei 6, 8)*

Sfinţii Părinţi sunt cu mult mai conştienţi decât noi, oamenii moderni, care urmărim mai ales satisfacerea nevoilor imediate, că *,,Ştie Tatăl nostru de cele ce avem nevoie, înainte ca noi să cerem de la El" (Matei 6, 8)* şi că Mântuitorul ne învaţă: *,,Voi aşa să vă rugaţi: Tatăl nostru care eşti în ceruri, sfinţească-se numele Tău; vie împărăţia Ta; facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ..."(Matei 6, 9 -10).*

Bine ar fi să ne lăsăm în voia lui Dumnezeu, conform chemării liturgice *,,toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm";* să zicem

mereu *„facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ...”.* Ce ne putem dori mai mult, decât să avem în familii, la serviciu şi în inimile noastre *„cerul pe pământ”?*

Rugăciunea este expresia cea mai firească a nevoii omului de a se reîntoarce în raiul comuniunii desăvârşite cu Părintele său cel Ceresc, de care s-a depărtat datorită slăbiciunii minții şi a sfatului vrăşmaşului. Ea devine, astfel, expresia unei nevoi stringente, ca mai apoi, profesând-o constant, să devină obişnuință a rămânerii în îmbrățişarea sfântă a Părintelui Ceresc, Cel care îşi aşteaptă şi îşi iartă fiul risipitor.

Iată ce zice psalmistul: ***„Când s-a umplut de rele sufletul meu şi viața mea s-a apropiat de iad”*** *(Psalmul 87, 3),* mai ales atunci, ***„ascultă, Doamne rugăciunea mea, ia aminte la glasul cererii mele. În ziua necazului meu am strigat către Tine şi m-ai auzit. Că Tu, Doamne, eşti bun şi blând şi mult-milostiv cu toți cei care se roagă Ție.”*** *(Psalmul 85, 4-6)*

Dreapta judecată te îndeamnă să nu mai părăseşti niciodată pe Ocrotitorul tău şi nici siguranța şi ocrotirea pe care ți-o oferă Spațiul Său Sacru, *„Cetatea cea Sfântă coborâtă din cer”* – Biserica *(Apocalpsa 21, 2).*

Avem, oare, această corectă, sfântă şi dreaptă judecată?

Nevoia de Dumnezeu o exprimă foarte sintetic în noua sa lucrare pastorală esențială, intitulată ***„Mai aproape de Hristos”,*** marele nostru ierarh, I.P.S. Arhiepiscop şi Mitropolit, Andrei al Clujului... Iată ce zice:

„Interesul îl duce pe om la Dumnezeu, ca mai apoi omul să constate că are nevoie nu atât de darurile lui Dumnezeu, cât, mai ales, de El Însuşi”. Citându-l în acest sens pe Giovanni Papini, ne arată că: ***„Flămândul îşi închipuie că are nevoie de pâine, dar îi este foame de Tine; însetatul crede că vrea să bea apă, dar îi este sete de Tine”; bolnavul crede că vrea sănătatea, dar boala lui nu-i decât lipsa Ta, Doamne!”*** (*† Andrei, Arhiepiscop şi Mitropolit: „Mai aproape de Hristos”. Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2016, p. 112).*

Într-adevăr, teologia creştină şi toți Sfinții Părinți, refuză conceptul filozofic numit dualitatea ființială: *bine - rău, lumină - întuneric, viață - moarte etc.*

Noi credem că ființial există doar binele, iar *Binele Absolut* este *Dumnezeu.* Răul nu are ființă, nici substanță. El este doar o lipsă, lipsa binelui. Nu există decât lumină. Întunericul este lipsa luminii. Există doar viață. Moartea este lipsa vieții.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune despre golul, (lipsa de substanță ființială, abisul) provocat de moarte: ***„Diavolul a introdus moartea ca să piardă şi să curme orice nădejde de mântuire prin aducerea ei pe pământ. Hristos, însă, luând-o (intrând în ea a umplut-o de Substanța Vieții, de Sine, căci zice: „Eu sunt Învierea şi viața" n.n.), astfel a schimbat-o şi prin ea ne-a urcat iarăşi la cer".*** *(Cuvântarea la Duminica Tuturor Sfinților).*

Cât despre părtăşia la Jertfa Crucii a Sfinților, prin asumarea plenară a Modelului, în special jertfa martirilor, zice:

„Nu este atât de strălucitor cerul împodobit fiind cu mulțimea stelelor, pe cât sânt de împodobite trupurile mucenicilor cu mulțimea rănilor. Apostolul spune că „ceea ce ochiul nu a văzut, nici urechea nu a auzit, nici la inima omului nu s-a suit, pe acelea le-a pregătit Dumnezeu celor care Îl iubesc pe El". Nimeni dintre oameni nu L-a iubit aşa de mult pe Hristos ca mucenicii". *(Ibidem)*

Când afirmăm că ***„Dumnezeu este făcătorul a toate ",*** nu spunem că ar fi creat răul şi moartea, din moment ce răul şi moartea nu au substanță, ci sunt doar lipsuri foarte dur resimțite, lipsa Binelui şi a Vieții, lipsa lui Dumnezeu în viețuirea noastră stoarsă de substanța vieții.

Starea de a fi *„mai aproape de Dumnezeu"*, în lumina inefabilă a Vieții, nu se poate dobândi în alt chip decât în cel liturgic, în comuniunea *sfinților, casnicii lui Dumnezeu, care vor judeca lumea (I Corinteni 6, 2-3)*, chip de viețuire sfântă, exprimat superlativ în *Rugăciunile de taină* ale celor trei Sfinte Liturghii pe care, selectiv, fără să îngreunăm lectura, ne străduim să le oferim cititorilor credincioşi, cu binecuvântarea ierarhului nostru, ca merinde spre viața veşnică, axându-ne cu predilecție mai întâi pe rugăciunile euharistice ale Liturghiei Darurilor mai înainte Sfințite.

Euharistia - εὐχαριστία – înseamnă: *Mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru toate.*

Îndemnurile euharistice (liturgice) ale Sfântului Apostol Pavel, sintetizate în porunca: *„Dați mulțumire* (εὐχαριστία) *lui Dumnezeu pentru toate" (I Tesaloniceni 5, 17)*, izvorăsc din *„Bucuria Învierii Celui străpuns pentru păcatele noastre ... şi prin rănile Căruia noi toți ne-am vindecat." (Isaia, 53, 5)*.

Avem aici de gustat şi de trăit bucuria biruinței Vieții asupra morții, adică înveşnicirea noastră întru *fericire* şi *bucurie*.

Biruința vieții o exprimă superlativ troparul Învierii Domnului: ***,,Hristos a înviat din morți cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viață dăruindu-le".*** E aici o mare minune. Minunea nu stă în Învierea Domnului nostru Iisus Hristos, căci Dumnezeu fiind, El nu avea cum fi ținut sub puterea morții, ci este exprimată în a doua parte a troparului, adică, ***învierea noastră*** - a tuturor muritorilor: *,,Celor din Morminte viață dăruindu-le."* Aceasta este cea mai mare minune, exprimată liturgic şi tainic de către Sfântul Vasile cel Mare, astfel: ***Şi, înviind a treia zi, cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți, că nu era cu putință a fi ținut sub stricăciune Începătorul vieții, făcutu-S-a începătură (învierii) celor adormiți, Întâi-născut din morți, ca să fie Însuşi Începătorul tuturor în toate".***

Orice ***minus*** exprimă o lipsă. Pin neascultarea lui Adam creația şi-a agonisit *o uriaşă lipsă*, un mare *minus*. Era lipsa lui Dumnezeu, a prezenței Sale binefăcătoare din viața omului căzut, resimțită acut în toate elementele constitutive ale firii intrate în stricăciune. Aceeaşi cădere, dobândită prin neascultare a creat şi în inima Părintelui o mare lipsă, un mare *minus, lipsa şi dorul după fiul rătăcit.*

Prin pronie, adică prin purtarea de grijă a Părintelui Ceresc, la un moment dat, *,,la plinirea vremii"*, după veacuri de singurătate a făpturii căzute, **cele două mari minusuri s-au apropiat şi s-au intersectat**, **realizându-se prin Hristos, *,,Fiul lui Dumnezeu – Fiul Omului", cel mai frumos şi eficient plus al istoriei creației mântuite, Crucea Domnului nostru Iisus Hristos.***

Roadele rugăciunii, potrivit Sfintelor Scripturi, detaliate în Sfintele Liturghii

Puterea rugăciunii:
- i-a biruit pe vrăjmaşii (Psalmi 6, 9-10);
- a biruit moartea (II Regi 4, 3-36);
- a adus vindecare (Iacob 5, 14-15);
- i-a învins pe demoni (Marcu 9, 29).
- Prin rugăciune, Dumnezeu schimbă inimile învrăjbite şi împresurate de spinii urii şi ai altor păcate şi aduce vindecarea sufletului şi pace, dând înțelepciune. (Iacob 1, 5).

Marea Mulțumire - Euharistia

Rugăciunea deschide poarta cerului prin care curg spre noi râuri de îngeri purtând în brațe darurile iubirii Celui nepătruns de minte, însă gustate cu inima şi cu gura în actul liturgic al *,,MARII MULȚUMIRI"*, cunoscută îndeobşte ca ,,EUHARISTIE", făcându-ne şi pe noi, prin Cuminecare, oaste crească închipuind *,,heruvimii cei cu ochi mulți"*. Nu zicem noi, oare, în Sfânta şi Dumnezeiasca Liturghie: *,,Noi, cei care pe heruvimi cu taină îi închipuim"?!*

Rugăciunea euharistică e taina *,,părăsirii a toată grija cea lumească"* şi a unirii omului cu Dumnezeu, precum şi coroana imperială a Sfintei Taine, este coborâre a cerului pe pământ şi urcare a pământescului trai, în cer. Starea aceasta liturgică o exprimă la superlativ un colind românesc: *,,Cerul şi pământul în cântări răsună / Îngeri şi oameni cântă împreună"*.

Învierea, căci aceasta este corolarul Sfintelor Liturghii, cuprinde tot Cosmosul creat, schimbând tristețea tăcută a îngerilor şi a oamenilor în cea mai mare bucurie, mai ales a celor descrişi în heruvicul din Sâmbăta Sfintelor şi Mântuitoarelor Patimi, în care Sfântul Vasile cel Mare, inspirat de Duhul Sfânt, vede mulțime de oaste cerească într-o procesiune nepământeană, sobră, înfricoşătoare:

,,Să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cu cutremur şi nimic pământesc în sine să nu gândească, căci Împăratul împăraților şi Domnul domnilor vine să Se junghie şi să se dea mâncare credincioşilor; şi merg înaintea Lui cete îngereşti, cu toată începătoria şi stăpânirea; heruvimii cei cu ochi mulți şi serafimii cei cu câte şase aripi, fețele acoperindu-şi şi strigând cântare: Aliluia. Aliluia. Aliluia".

Fără nici o îndoială aici avem o superlativă viziune liturgică cerească (ne pământeană), o procesiune sobră urcând treptele altarului celui *,,ne zidit de mână"*.

Deşi orice comentariu e de prisos, insistăm a spune că în acest tex avem suportul ortodoxiei credinței că Mântuitorul nostru Iisus Hristos ***,,S-a răstignit"***, adică: ***,,Domnul domnilor vine să Se junghie"***, nicidecum: ***,,a fost răstignit"***.

În aceste două tipuri de abordare a ***,,Răstignirii Domnului"*** stă diferența între ortodoxia cinstirii Sfintei Cruci şi repudierea ei de

către unii creştini, care *,,judecând ca oamenii" (Matei 16, 23)* s-au rătăcit, şi cred că *Domnul a fost răstignit*.

Cum să crezi că oamenii pot să-L răstignească pe Dumnezeu, fără voia Lui? Şi, dacă e voia Lui Dumnezeu, căci zice: ***,,Eu pentru aceasta am venit",*** cine îți dă ție dreptul să spui că voia Lui Dumnezeu nu e bună şi că nu trebuie să te închini altarului pe care El şi l-a ales pentru Jertfirea Fiului Său Preaiubit, Jertfă liber consimțită? Vedeți cât de mare e rătăcirea unora?!

În această Sfântă şi Dumnezeiască Jertfă, ***Hristos Domnul e şi ,,Jertfitor",*** Marele preot *,,Arhiereu veşnic, după rânduiala lui Melhisedec"(Evrei, 7, 2-3; Psalmi, 109, 4)*, precum este ***şi Miel de jertfă,*** *,,Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii" (Ioan 1, 36). ,,Care nu şi-a deschis gura Sa." (Isaia, 53)*

Liniştea Jertfei şi a rugăciunii e opusă *,,hărmălaiei"*, zgomotului vieții agitate post-moderne. Cuvântul *,,hărmălaie"* vine de la *,,Hermes"* şi *,,laos" - ,,popor"*, adică: *,,poporul lui Hermes"*. Hermes era zeul veştilor înspăimântătoare, aducătoare de frică şi nelinişte, vestitorul războaielor şi instabilității, fapte care generu dezbateri aprinse în piața publică, el fiind şi zeul comercianților gălăgioşi din piețele publice.

Intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim a avut parte de o asemenea însoțire destabilizantă, generatoare de convulsii care au dus pe *,,Făuritorul liniştii şi a ordinii desăvârşite"* înspre *,,Drumul Crucii"*. Şi astăzi *,,Drumul Crucii"* este împănat de către necreştini cu zeci de tarabe şi dughene în care îşi vând sărmana marfă.

Instabilitatea sufletească a făcut ca aceleaşi guri care au strigat *,,Osana... Bine cuvântate este Cel ce vine întru numele Domnului", (Matei 21, 9)*, după doar patru zile să strige: *,,Răstigneşte-L!" (Ioan 19, 6; Matei 27, 22)*

Jertfa Crucii va restabili definitiv echilibrul între voința, simțirea şi dreptatea lui Dumnezeu în raport cu făptura căzută, asumată şi mântuită în Trupul Fiului Omului, fire umană conştientă de noua sa stare, pentru care aduce propria sa mulțumire.

Această stare de mulțumire adusă de către noi, (în sens liturgic, adică *,,pentru mulți")*, se evidențiază în îndemnul preotului: *,,Pe noi înşine şi unii pe alții şi toată viața noastră, lui Hristos Dumnezeu să o dăm"*, iar poporul coliturghisitor confirmă exclusivitatea acestei dăruiri totale, mulțumitoare (euharistice): *,,Ție, Doamne!"*. În acest sens,

protoprezbiterul Al. Schmemann zice în *,,Euharistia": ,,Drept mulțumire ,,Adunarea în Biserică" se aduce pe sine şi aduce totodată şi darurile sale şi întreaga lume, lui Dumnezeu." (P. 9)*

E de observat aici restaurarea creației la un alt nivel, superior celui edenic, prin îndumnezeirea făpturii. În Eden, făptura era *,,Bună foarte"* *(Facere 1, 31),* **în Euharistie făptura e *,,îndumnezeită".***

Iubirea lui Dumnezeu se învederează în reflexia ioaneică: *„Căci aşa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat (spre răstignire), pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veşnică" (Ioan 3, 16).*

Minunea stă nu numai în Jertfa Crucii, ci şi în actul întrupării din Sfânta Fecioară care implică Jertfa, căci şi zice: *,,Eu pentru aceasta am venit"(Ioan 18, 37)*, întrupare care ne arată *,,Calea, Adevărul şi Viața", ,,Calea Crucii"* şi că *,,nimeni nu vine la Tatăl, decât prin Fiul" (Ioan 14, 16)* şi face ca să *„...locuiască trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii"* (*Coloseni 2, 9).*

Dumnezeu devine conlocuitor al nostru nu numai duhovniceşte, ci şi în mod fizic, prin Sfântul Trupul şi Sângele Fiului Său, astfel, realizându-se ceea ce teologii numesc *,,pliroma"*, adică, *,,plinătatea de Dumnezeu a făpturii"*, căci zicem: *,,Plin e cerul şi pământul de mărirea Lui, Osana!".*

Pliroma Dumnezeirii este o stare specifică a Naturii Divine a Domnului nostru Iisus Hristos, iar ***pliroma făpturii*** este o stare inefabilă dobândită prin gustarea din Marea Jertfă şi prin Har.

Aceste revelate şi absolut necesare tainice splendori constituie *corpusul liturgic.*

Rugăciunea este corabia ce ne duce spre viața veșnică

,,Veți împărăți cu El mii de ani." (Apocalipsa 20, 5-9).

Rugăciunea euharistică este, aşadar, ***,,viață veşnică, bucurie şi lumină",*** este semn al împăcării Universului creat cu Creatorul său, punte între pământ şi cer, cea mai mare putere a sufletului curățit prin Jertfă, implicând voința, simțirea şi rațiunea însoțită de dreapta judecată şi preaslăvire a lui Dumnezeu în lucrurile sale.

Rugăciunea este corabie ce sparge valurile potrivnice ale oceanului însingurării, făcând posibilă refacerea legăturii întru dragoste şi pace a omului cu Dumnezeu, cu semenii şi cu sine însuşi.

Rugăciunea face ca în pânzele de sub Catargul - Cruce să sufle Duhul Sfânt, sub oblăduirea Căruia străbatem în *Corabia mântuirii – Biserica*, oceanul neliniştilor şi al vremelniciei noastre, spre limanul cel liniştit, spre farul cel plin de lumina Celui ce ne învață *,,să trăim ca oameni liberi" (I Petru 2, 16)* , mai ales liberi de noi înşine, de greutățile, de neputințele noastre, de păcate şi de urmările lor, căutând şi aflând o nouă cale, plină de splendoare şi de lumină sfântă, evidențiată în scandarea liturgică: *,,Toată grija cea lumească, de la noi s-o lepădăm"*, cu perspectiva: *,,Ca să fim părtaşi vieții celei veşnice".*

Sfântul Vasile cel Mare, în a XII-a cuvântare către tineri, pe care îi învață ce trebuie şi ce nu trebuie să folosească din învățăturile istoriei şi culturii antice păgâne, arată magistral sensul spre care se îndreaptă toată grija unui adevărat creştin: ***,,Viața veşnică"***, nicidecum eroismul personal şi câştigarea lumii acesteia (repere ale lumii păgâne), potrivit cuvântului Domnului: *,,Ce i-ar folosi omului de-ar câştiga lumea întreagă, dacă şi-ar pierde sufletul, sau ce ar putea da omul în schimb pentru sufletul său?" (Mt. 16, 26).* Îndemnându-i: *,,Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu şi dreptatea lui, iar celelalte vi se vor adăuga vouă." (Mt. 6, 33)*

Iată ce zice:

,,Noi, copiilor, zice Sfântul Vasile cel Mare, socotim că lume aceasta nu e cea mai mare valoare şi nu putem numi ,,bine absolut" ceea ce se sfârşeşte în această viță pământească: Nici slava strămoşilor, nici puterea trupului, nici frumusețea lui, nici măreția, nici cinstea dată de oameni, nici chiar demnitatea imperială, nu le socotim valori vrednice de dorit cu ardoare şi nici nu trebuie să-i admirăm şi urmăm pe cei ce le au, ci, prin nădejdile noastre, mergem mai departe şi facem totul pentru pregătirea altei vieți. Trebuie să iubim toate valorile care ne ajută la pregătirea trăirii celeilalte vieți. Dacă cineva ar strânge laolaltă toată fericirea din lumea aceasta, de când există oameni, nu ar fi egală cu cel mai neînsemnat loc al celeilalte lumi." (Sf. Vasile cel Mare, Omilia a XII-a).

Oare ce valori ale lumii acesteia ar fi de ajutor spre atingerea marii fericirii?

-Prima este smerenia dobândită prin deşertarea sinelui.

- A doua este purtarea cu decență şi demnitate a crucii tale şi, mai ales, a celorlalți, mai slabi decât tine.

- A treia este viețuirea cu şi în Hristos, adică accederea şi rămânerea în starea euharistică.

Sfânta Liturghie este sărbătoarea sărbătorilor şi sufletul neamului românesc în bimilenara sa existență creştină.

Fiind treaptă esențială a *,,Scării Raiului"*, rugăciunea ne oferă şansa ***smereniei,*** după modelul Domnului nostru Iisus Hristos, Cel ce *,,Dumnezeu fiind... S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfățişare aflându-Se ca om, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe Cruce. Pentru aceasta Dumnezeu L-a preaînălțat... (Filipeni 2, 6-9)*

Doar smerindu-ne, lepădându-ne de propriul sine *(Matei, 16,24),* făcându-ne mici, (teologii numesc această *,,micire"* sau *deşertare de sine*, ***,,chenoză")*** auto evaluându-ne neputințele anticipativ *Dreptei Judecăți* - vom putea să purcedem în starea în care aşteptăm şi nădăjduim *,,să Se preamărească Dumnezeu în noi"*, să ne *cuminecăm cu El*, crescând noi, odată cu, şi în Trupul Său Tainic – Biserica, asemenea lui Zaheu Vameşul, care, cunoscându-şi micimea, şi-a răstignit pe sicomor orgoliul şi sinele - ca pe o cruce -, făcându-se *,,ca pruncii"* şi crescând, prin smerenie într-atât încât, Fiul lui Dumnezeu - Fiul Omului a privit de jos *,,în sus"* la *,,înălțarea sa"*: *,,Iisus, privind* ***în sus*** *i-a zis: Grăbeşte şi coboară, că astăzi trebuie să rămân în casa ta. Şi, coborând, Zaheu, L-a primit cu multă bucurie" (Luca 19, 5).*

Aici este cea mai frumoasă şi grăitoare expresia a chenozei lui Dumnezeu, Cel coborât atât de jos încât a privit *,,în sus"* la deşertarea noastră de sine, la chenoza noastră.

O istorioară pioasă spune că, un evreu avea mulți copii şi o capră din laptele căreia îi hrănea. Avea casa într-o grotă deasupra drumului. Neplătind impozitul, au venit romanii şi i-au luat capra. Disperat, a căzut în genunchi, şi-a ridicat mâinile spre cer, a închis ochii, şi a strigat: *,,Doamne, ai promis de atâta vreme că vei veni să ne salvezi şi iată, murim sub mulțimea împilărilor străinului..."!* În timp ce el se certa cu Dumnezeu, privind la cer, pe drumul de sub stânca unde avea el casa, un bătrân, numit Iosif, ducea de căpăstru un măgăruş, pe care mergea spre Betleem, oraşul lui David, o tânără Femeie Însărcinată!!!

Şi noi, privind şi aşteptând de sus Mântuirea, am putea rata momentul în care, de jos, urcă Cineva pe scările smereniei până la uşa apartamentului vieții noastre, uşă la care bate fără să-i deschidem, căci zice: *,,Iată, Eu stau la uşă şi bat. Dacă aude cineva glasul Meu şi deschide uşa, voi intra la el,* ***voi cina cu el şi el cu Mine"*** *(Apocalipsa*

*3, 10). **„Voi cina cu el şi el cu Mine"*** arată fără dubii că, fără părtăşia liturgică (fără Cuminecătură) nu există mântuire! În iconografie, uşa nu are mâner pe exterior, ci numai în interior, vrând înadins să arate că Mântuitorul ne respectă libertatea.

Nu-L căutați pe Hristos Domnul în cer. E greu de ajuns acolo. Căutați-L în propria voastră cruce şi acolo îl veți găsi cu uşurință strălucind în toată Salva Sa, plin de compasiune şi de bunătate.

,,Bucuria duhovnicească" este prima expresie a Cuvântului lui Dumnezeu, Înviat, stare dăruită şi chiar poruncită celor ce sunt părtaşi Învierii, stare care se evidențiază şi se extinde asupra făpturii ce vrea să viețuiască cu Hristos, primindu-L *,,în casa sa"*, în *sinele golit de propriul sine, aşa încât să poată încăpea în el Dumnezeu.*

Analiza textului sfânt arată necesitatea stringentă a ***viețuirii cu şi întru Hristos.*** Ea izvorăşte din nevoia omului şi din voința lui Dumnezeu: *„...astăzi trebuie să rămân în casa ta,"* zice Domnul. Acel ***„trebuie"*** arată necesitatea stringentă a prezenței lui Hristos în casa sufletului şi a trupului nostru, iar ***„astăzi"*** trebuie înțeles ca înveşnicire, ca *,,prezent continuu"*, aşa cum am mai spus, adică *,,Ziua cea ne înserată"*, Ziua Învierii Fiului Omului, dar şi a întregii făpturi, zi *„pe care a făcut-o Domnul, ca să ne bucurăm şi să ne veselim întru dânsa." (Psalmul 117, 24").*

Rugăciunea este *calea şi izvorul iertării* celor ce *,,nu ştiu ce fac" (Luca 23, 34)*, pricinuită de generozitatea divină pururea iubitoare, dar şi a celor ce dobândesc prin ***efort îndumnezeitor*** - raiul, prin părtăşie cu Hristos întru durerile propriei crucificări, strigând cu tâlharul cel de-a dreapta: *,,Pomeneşte-mă şi pe mine Doamne, când vei veni întru Împărăția Ta!" (Luca 23, 34, 42)*

Rugăciunea, ca şi Sfânta Cruce sunt *foc* şi *„armă asupra diavolului",* aşa cum zicem la Maslu, citând din Sfânta Scriptură *,,Doamne, armă asupra Diavolului, Crucea ta ai dat-o nouă; că se îngrozeşte şi se cutremură, ne-putând a căuta spre puterea ei".*

Iată ce spune Sfânta Scriptură: *,,Armele cu care ne luptăm noi nu sunt supuse firii pământeşti, ci sunt puternice, întărite de Dumnezeu ca să surpe întăriturile vrăşmaşului. **Răsturnăm cu rugăciunea pe tot cel ce se ridică împotriva lui Dumnezeu** şi orice gând al nostru îl facem slujitor lui Hristos." (II Corintei, 10, 4-5)*

Rugăciunea face ca viața să merite a fi trăită, deoarece ea presupune totdeauna o comuniune, o ieşire din însingurare, o relație intimă

cu **Dumnezeu, pe verticală, şi cu semenii, pe orizontală,** totdeauna locul întâlnirii fiind **centru Sfintei Cruci.** De aceea este necesar ca orice rugăciune să fie însoțită de actul ritual al **însemnării petentului** (cele ce fac cererea) **cu Sfânt Cruce.**

Rugăciunea creştină este obligatoriu şi necesar însoțită de post şi de ***închinare.***

- De ce?

- Pentru ca să ne deosebim de diavoli, care şi ei se roagă lui Dumnezeu, însă nu I se închină şi nici nu postesc. Iată un exemplu scripturistic de rugăciune a lor: *„Demonii Îl rugau mult să nu îi trimită afară din acest ținut" (Marcu 5, 10)* şi altă rugăciune a lor: *,,Nu ne trimite în adânc. Lasă-ne să intrăm în turma de porci." (Matei 8, 31).*

Închinarea nu înjoseşte ființa umană, ci o înnobilează, conştientizând-o că se poate racorda prin ea la Izvorul Vieții celei Veşnice, Iisus Hristos Domnul nostru cel Răstignit şi Înviat, Bucuria noastră şi izvor al tuturor bucuriilor.

Episodul Drumului Crucii care îl are ca personaj secundar pe Simon Cirineanul este grăitor în acest sens: Dumnezeu S-a micşorat pe Sine într-atât încât să nu-şi poată duce propria Cruce până pe Golgota. Oare, de ce? Ajutâmdu-L noi, prin Simon Cirineanul, ni-i S-a făcut dator în a pune mâna şi a ne ajuta şi El pe noi cei căzuți pe cale, să ne purtăm propria cruce.

Orice însetat care vrea să bea apă direct din izvor, se aşează întâi în genunchi şi aşa se închină Creatorului, plecându-şi capul până când gura atinge luciul dătător de răcoare şi putere revigoratoare a întregului trup, apa vieții trupeşti. Când ți-e însetat sufletul, te aşezi în genunchi şi te închini ca să îți poți uda buzele sufletului secătuit în izvorul Vieții celei Veşnice ce curge din Coasta celui Străpuns, *(Zaharia 12, 10)* răstignit pe Sfânta Cruce, Altarul Marii Jertfe mântuitoare.

Sfântul Apostol Pavel spune despre aceasta: ***,,De aceea îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos...*** *ca să fiți puternici şi... împreună cu toți sfinții să vă umpleți de plinătatea lui Dumnezeu" (Efeseni 3, 14-19).*

Practica ***,,plecării genunchilor"*** este total repudiată de către creştinii aşa-zis *,,moderni",* care nici nu se închină, socotind aceasta ca un fel de înjosire a *,,Eului"* omului secularizat, care nu mai crede în sfatul apostolic: ***„ca să fiți puternici ... îmi plec genunchii înaintea Tatălui",***

ci se încrede doar în propria putere. Când nu o mai are, ajunge foarte repede *„pe culmile disperării"*.

Noi, ortodocşii, atunci când ne închinăm Sfintei Cruci, nu cinstim moartea Domnului pe Cruce, ci omorârea prin sabia Crucii Sale a morții noastre, agonisită prin strămoşul *Adam cel Veci, prin care toți murim* şi accederea la Bucuria Învierii, prin *Adam cel Nou, prin care toți vom învia. (I Corinteni 15, 20-22).*

Aşa cum am arătat, după Înviere, prima rostire a Domnului a fost: *„Bucurați-vă" (Matei 28, 9),* iar *„rostirea bucuriei"* noastre în fața Celui Înviat s-a făcut evidentă prin gestul foarte firesc al femeilor mironosițe, primul gest de cult ortodox al Bisericii creştine ce se năştea: *„Ele au cuprins picioarele Lui şi I s-au închinat." (Matei 28, 9)* Închinarea noastră este, aşadar, expresia cea mai firească a fericirii şi a bucuriei învierii.

Sfântul Apostol Pavel ne dă măsura înțelegerii corecte a actului ritual al închinării liturgice, împreună cu toți Sfinții, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh: ***„Pentru aceea îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos, eu, cel mai mic între toți sfinții, pentru ca să fiți puternici, întăriți în Duhul Sfânt şi ca Hristos să se aşeze prin credință în inimile voastre, fiind întemeiați în iubire, ca să puteți înțelege împreună cu toți Sfinții... iubirea lui Hristos, plinătatea (pliroma) lui Dumnezeu."*** *(Efesni, 3, 14 – 18)*

În ortodoxie, rugăciunea este ca o oglindă cerească, care poate îndrepta razele Soarelui Harului divin spre locurile inaccesibile şi întunecoase ale sufletului nostru, suflet căruia nu îi este suficientă doar rațiunea, ci are nevoie şi de o hrană cerească, superioară materiei, sau a rațiunii umane, are nevoie mai ales de comuniune euharistică, care să-i aducă *mulțumire (evharistein)* şi lui şi lui Dumnezeu, trăind în unitatea Duhului şi în comuniune cu toți Sfinții.

Rugăciunea e necesitatea fundamentală a vieții sufletului, aşa cum *„pâinea noastră cea de toate zilele"* este necesitatea fundamentală a vieții normale a trupului.

Rugăciunea e binecuvântată, deoarece ține sufletul despătimit la porțile Raiului, sub pomii umbroşi şi plini de roade temeinice ale vieții.

Rugăciunea e despătimire şi lepădare de *„toată grija cea lumească"*, cu perspectiva: *„ca să fim părtaşi vieții veşnice"*, pregustând şi prospectând înveşnicirea vremii în care am fost hotărâți de către Dumnezeu să ne înfrumusețăm viața prin jertfirea de sine şi consimțită urma-

rea liber a lui Hristos, căci zice: ***„Cine vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea sa şi să-Mi urmeze Mie"*** (Marcu 8, 34). Urmarea liber consimțită se evidențiază în expresia *„cine vrea"*. Pentru ca Hristos să învie în noi, trebuie mai întâi să vrem noi să moară în noi, răstignite, patimile.

Rugăciunea este îngerul sfătuitor interior care veghează echilibrul vieții, ferind-o de faptele împotriva firii şi împotriva Modelului Divin după care a fost creată firea noastră, căci autorul slujbei sfinte a *„marii noastre treceri"*, aşa cum îi spune L. Blaga, zice, definind omul cel sufletesc: *„Chipul slavei Tale celei negrăite sunt, deşi port rănile păcatelor. Miluieşte-Te de zidirea Ta, Stăpâne, şi o curățeşte cu îndurarea Ta!"*. Aceasta este cea mai complexă definiție a omului sufletesc. Definiția omului trupesc, o dă tot *„Slujba înmormântării"*, când exclamă: *„Eu sunt pământ şi cenuşă"*.

Rugăciunea aduce ploaia de har şi viață veşnică peste ariditatea şi deşertăciunea lumii acesteia însetată de mântuire, exprimată superlativ în strigătul Fiului Omului răstignit pe Sfânta Cruce, Altarul Marii Jertfe mântuitoare, stare în care El Îşi asumă întreaga umanitate: *„Mi-e sete!" (Ioan 19, 28)*

Rugăciunea e starea noastră de discreție, creând echilibru şi pace interioară, e dreaptă judecată şi măsură în toate, aducătoare linişte, de tihnă şi stare de bine. Ea e, în acelaşi timp, exorcizare, curățire de relele noastre interioare, pe care le topeşte în noianul comuniunii iubirii înțelepte, aducând demnitate, perseverență în bine şi strălucire în virtuți.

Rugăciunea e mama la care vin virtuțile să-şi plângă neputințele limitelor umane.

Trebuie să existe un echilibru în rugăciune, atât în ce priveşte ceea ce ceri, cât şi în ce priveşte ceea ce poți să oferi, un echilibru între rugăciunea de cerere, cea de laudă şi cea de mulțumire.

Coroana tuturor rugăciunilor este răbdarea, în toate aspectele ei: ***ca aşteptare*** **cu decență a împlinirii cereri,** ***ca acceptare a greutăților, ca încercare a vieții*** **şi** ***ca supunere față de voința lui Dumnezeu,*** **însă,** ***niciodată ca fatalitate.***

Zicem în vers de Paraclis: *„Vom revărsa rugăciunea noastră spre Domnul şi Lui îi vom spune toate necazurile noastre"*, căci El, deşi *„n-a săvârşit nici un păcat, ... ocărât fiind, binecuvânta... El a purtat păcatele noastre în Trupul Său (pironindu-le) pe lemnul Crucii, pentru ca noi,*

murind față de păcat, să viețuim dreptății; (I Petru 2-24) ,,A luat asupra Sa toate durerile noastre şi cu suferințele noastre S-a împovărat. El a fost străpuns pentru păcatele noastre" (Isaia. 53 4-5;). ...şi prin rănile Lui noi, toți, ne-am vindecat". (I Petru 2-24)

Rugăciunea este cărarea dorului după viața veşnică ce curge din palmele, din picioarele şi din coasta Celui rănit de cuiele mulțimii păcatelor noastre, este însoțire pe cale în propriul nostru *,,Drum al Emausului"*, călătorind trişti, cu ochii încă *,,ținuți ca să nu-L cunoaştem" (Luca 24, 16)*, aşteptând cu ardoare, în nesiguranță şi înfrigurare răspuns neliniştilor noastre ființiale.

Oare, ne va întreba şi pe noi, în drumurile noastre printre *,,spinii şi pălămizile" (Facere 3, 18)* acestei lumi ostile: ***,,De ce sunteți tulburați şi ... trişti?"*** *(Luca 24, 17; 36),*

Se va apropia şi de noi, sărmanii *,,călători visători peste drumuri lungi"*, aşa cum s-a apropiat de Luca şi Cleopa, ca să ne întrebe: *,,Călător visător, Unde vrei să ajungi?"* şi, mai ales, să transforme durerile crucificărilor noastre în steag de biruință prin răbdare, înfățişându-ne Sfânta Cruce ca expresie a iubirii Sale veşnice şi compătimitoare, ca izvor de Viață veşnică, curgând din Raiul unor desfătări duhovniceşti nepătrunse de minte, însă trăite cu şi în inima omului căzut sub crucea propriei sale Golgota?

Rugăciunea e răspunsul sufletului rătăcitor în tumultul *,,valurilor şi vânturilor"* vieții, aşa cum le numeşte îngerul poeziei româneşti, Mihail Eminescu, răspuns la chemarea Celui ce se face pentru noi, *,,Pâinea care se coboară din cer"(Ioan 6, 33),* din care *,,dacă mănâncă cineva va fi viu în veci." (Ioan, 6, 51).*

Rugăciunea e *stare sinergetică*, adică *împreună lucrare* cu Dumnezeu, Cel ce ne caută şi ne cheamă spre Sine, ca să ne cuprindă în brațele iubirii Sale compătimitoare.

Oare, am rostit măcar o dată în viață rugăciunea celor de pe Drumul Emausului: *,,Rămâi cu noi, Doamne!" (Luca 24, 29).*

Constatăm cu surprindere din *,,drumul Emausului"* că **nu ne sunt îndestulătoare tâlcuirile din Sfintele Scripturi, (**deşi unii care s-au rătăcit se bazează doar pe acestea**)**, spre a ni se deschide ochii inimii ca să Îl cunoaştem, chiar dacă ni le-ar tălmăci însuşi Marele Învățător, căci zice: *,,Le-a tâlcuit lor toate Scripturile cele despre El" (Luca 24, 27)* şi, cu toate acestea, *,,nu L-au cunoscut".*

Vremea cunoaşterii desăvârşite era, totuşi, foarte aproape, la *,,Frângerea Pâinii"*, adică la ***prima Sfântă Liturghie din istoria Bisericii Creştine*** căci, în casă, la masă, *,,luând pâinea"* în palmele Sale încă sângerânde, străpunse de piroanele crucificări, *,,a binecuvântat"*- **mulțumind *(euharistein)***, le-a dat-o lor, cu certitudine credem că, zicând*: ,,Luați mâncați, acesta este Trupul meu..." (Luca 22, 19) ,,Atunci s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut... şi El s-a făcut nevăzut de ei" (Luca 24, 31).* Mulți interpretează că *,,a dispărut"*. Nicidecum, ci S-a contras pentru toate veacurile de creştinătate în Sfântul Agneț.

Pogorârea Duhului Sfânt, *în care limba şi neamul nostru sunt pomenite de două ori, atât ca* ***,,sciți"*** *cât şi ca* ***,,pontici"*** *(E de făcut deosebire între Sciția şi sciții tracici, strămoşii noştri, urmaşii lui Skites şi a lui Tracus, fiii Getei, Potrivit lui Ovidiu P. N, Metamorfoze XII) şi sciții sarmatici care au ocupat Sciția tracică şi au devenit şi ei ,,sciți"), arată încă odată părtăşia noastră liturgică la actul îndumnezeirii neamurilor încă de la începutul existenței Bisericii Creştine.* **(**Ciobotea, *Dan Ilie (Patriarhul Daniel): ,,Elemente ale religiei geto-dacilor favorabile procesului de creştinare a strămoşilor".* Rev. *,,Studii teologice" 1976, 616);*

Cu decența obişnuită, trebuie să ne etalăm demnitatea de primi creştini ai Europei şi pentru faptul că un ,,bărbat macedon" l-a invitat în Europa pe Sfântul Apostol Pavel (Faptele Ap. 16). De atunci creştinismul a devenit o religie universală în care ,,rugăciunea este inima Bisericii" noastre strămoşeşti, iar axialitatea rugăciunii o găsim în Sfânta şi Dumnezeiasca Liturghie.

Rugăciunea liturgică

Hristos, Dumnezeul nostru este constant şi continuu pe Sfântul său Altar – Sfânta Cruce, de unde ne cheamă la Sine în veşnicie, pe noi cei ce viețuim sub puterea trecerii timpului, promițându-ne: *,,Biruitorului, lui îi voi da să mănânce din Pomul Vieții, care este-n raiul lui Dumnezeu!" (Apocalipsa 2, 7).*

Cel mai înălțător moment al Sfintei Liturghii este *,,Împărtăşania"* însoțită de rugăciunile sale specifice îndeobşte cunoscute. În momentul acela creştinul, biruitor al păcatului prin Spovedanie, pătrunde pentru o clipă în cer, gustând Sfântul Trup şi Sfântul Sânge, roadele Sfintei Cruci, prefigurată biblic prin *,,Pomul Vieții cel din mijlocul raiu-*

lui" (Facere 3, 22). Atunci, în Sfânta Liturghie, Biserica este raiul lui Dumnezeu pe pământ, comuniunea cu sfinții fiind deplină.

Esența Bisericii stă în Sfânta Euharistie, Sfântă Taină aşezată la granița dinte efemer şi veşnic, dintre uman şi divin, unind cele două lumi în una singură. În Sfânta Euharistie, Biserica este chipul desăvârşit al lui Hristos Cel Veşnic, iar omul care se cuminecă îşi restaurează chipul slavei cele negrăite a Domnului cu care a fost înfrumusețat la creare, devenind superior celui dintâi, aducându-l în comuniune cu Sfinții şi făcându-l *,,casnic (conlocuitor) cu Dumnezeu." (Efeseni 2, 16).*

Euharistia nu repetă Jertfa Crucii, ci o retrăieşte în veşnicia ei unică, actualizând-o constant pentru noi şi pentru mântuirea noastră, a celor ce căutăm să ne sfințim: *,,Căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la veşnică desăvârşire pe cei ce se sfințesc." (Evrei 10, 14).*

Textul arată clar unicitatea şi veşnicia Jertfei Crucii lui Hristos, dar şi acțiunea noastră temporală, a *,,celor ce se sfințesc",* de participare la Sfânta Taină, care ne sfințeşte la vremea hărăzită fiecăruia de la Dumnezeu spre a exista şi a pune în practică porunca lui Hristos: *,,Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea" (Luca 22, 19).* Observați că verbul acestei propoziții este la viitor! Deci săvârşirea Euharistiei e obligatorie şi în viitorul nostru, ea, însă, ființând continuu în prezentul divin.

Euharistia este, deci, prelungirea Jertfei unice şi veşnice a Fiului lui Dumnezeu, care S-a făcut pe Sine părtaş temporalității noastre prin chenoză şi întrupare. Astfel El devine: *,,Fiul Omului"* care prin jertfa Sa unică a făcut părtaşi Trupului Său şi Sângelui Său pe toți cei ce vreau să participe, în temporalitatea lor, la propria înveşnicire, prin Cuminecare.

Caracterul divin, sacramental, al Euharistiei stă tocmai în această prelungire până la noi a Marii Jertfe şi, nu numai până la noi, ci până la sfârşitul tuturor veacurilor, în ,,exhaton" (*,,Ex hata" - ,,dincolo de hat",* dincolo de hotarul lumii acesteia) atunci când Domnul promite: *,,Biruitorului, lui îi voi da să mănânce din Pomul Vieții, care este-n raiul lui Dumnezeu."(Apocalipsa 2, 7).*

Concluzia tuturor celor spuse până acum stă în splendidul text paulin: *,,Dumnezeu a rânduit pentru noi ceva mai bun... De aceea, având înaintea noastră atâta nor de mărturii (viețile sfinților) să lepădăm orice povară şi păcatul ce grabnic ne împresoară şi să alergăm cu stăruință la lupta care ne stă înainte, cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, începătorul şi pli-*

nitorul credinței, Care, pentru bucuria pusă înainte-I a suferit Crucea, n-a ținut seama de ocara ei şi aşa a şezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu". (Evrei, 11, 40; 12, 1-2).

,,Dumnezeu ne încearcă şi pe noi, spre folosul nostru, ca să ne împărtăşim şi noi din sfințenia Lui. Căutați pacea cu toți oamenii şi sfințenia fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul!" (Evrei, 12, 10; 14)

Să ne curățim simțirile în ,,sângele Mielului lui Dumnezeu", aşa să spălăm oglinda vieții noastre opacizată de murdăria păcatelor, făcând-o clară, să oglindim în ea chipul slavei cele negrăite a lui Dumnezeu, după modelul Căruia am fost creați, încât privindu-ne în ochi semenii să-L vedem pe Hristos transfigurat în sfinții săi.

Rugăciunea în gândirea și practica Sfântului Simeon Noul Teolog

Pr. Dr. Bogdan-Viorel GABOR

Introducere

În spiritualitatea și teologia creștin-ortodoxă există o serie de scrieri și tratate ale Sfinților Părinți și ale marilor teologi în legătură cu importanța rugăciunii în viața duhovnicească a fiecărui creștin, iar dintre acestea se remarcă, în mod deosebit, operele Sfântului Simeon Noul Teolog. Cu toate că în operele sale nu există un titlu dedicat exclusiv acestei teme, totuși, din scrierile sale avem posibilitatea să extragem o serie de caracteristici ale rugăciunii. Toți Sfinții Părinți, ca unii care au ajuns pe culmile desăvârșirii, subliniază importanța rugăciunii, poziționând-o în centrul existenței noastre. La fel este și cazul Sfântului Simeon Noul Teolog, care prin înțelepciunea și gândirea sa ascuțită și profundă, dar și prin viața sa duhovnicească desăvârșită, ne-a oferit un model de „școală a rugăciunii”, împărtășită nouă prin scrierile și exemplul său.

Este necesar, ca înainte de a aprofunda bogăția sensurilor și a particularităților rugăciunii în viziunea Sfântului Simeon, să facem o scurtă privire asupra vieții sale, pentru a înțelege contextul, motivația și influențele ce au stat la baza formării sale, în calitate de ascet, trăitor al mediului monastic, dar și al modului isihast de viețuire.

Repere din viața Sfântului Simeon Noul Teolog în legătură cu practica rugăciunii

Întâi de toate, apelativul de „teolog” pe care Biserica Ortodoxă îl acordă și prin care îl cinstește pe Sfântul Simeon este justificat nu doar pentru rolul principal pe care acesta l-a avut în apărarea, de pildă, a învățăturii despre Sfânta Treime[1], ci și datorită faptului că a pus accentul pe rugăciune în viața sa, așa cum afirma Evagrie Ponticul, că teolog adevărat este cel care se roagă cu adevărat, iar Sfântul Simeon a așezat rugăciunea pe cea mai înaltă treaptă a vieții sale și s-a bucurat deplin de roadele acesteia.

Gheorghe, după numele său inițial, se naște în jurul anului 950 în Paflagonia într-o familie înstărită, fapt pentru care a beneficiat chiar și de o educație aleasă. De tânăr s-a dovedit sârguincios, plin de înțelepciune, pricepere și deschis spre învățătură. Unchiul său după tată, observând pregătirea și ținuta morală aleasă a lui Gheorghe, a dorit să îi pregătească o carieră politică la palat, în timpul Împăraților Vasile II și Constantin al VIII-lea, însă Gheorghe avea atracție nu spre cele lumești, ci poftea spre cele cerești, fapt pentru care a fugit din lume, la scurt timp după moartea unchiului său[2].

Conform relatării ucenicului său, Nichita Stithatul, Gheorghe (Simeon) a făcut cunoștință încă din tinerețe cu Simeon Evlaviosul de la care a învățat acest mod de viețuire care să includă rugăciunea îndelungată și meditația[3]. Dacă privim în Testamentul duhovnicesc al părintelui Simeon Evlaviosul, bătrânul Sfântului Simeon Noul Teolog, observăm că majoritatea îndemnurilor părintelui său duhovnicesc nu le-a aplicat doar în viața sa, în special în ceea ce privește rugă-

---

[1] Vezi Ioan I. ICĂ jr., *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice și Etice, Scrieri I*, Discursul 4, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 26.

[2] Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți Părintelui nostru Simeon Noul Teolog*, în Simeon Noul Teolog, *Viața și epoca, Scrieri IV*, trad. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, pp. 243-246.

[3] Vezi Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți Părintelui nostru Simeon Noul Teolog*, în Simeon Noul Teolog, *Viața și epoca, Scrieri IV...*, pp. 246-247; Nichita Stithatul, Viața Sfântului Simeon Noul Teolog, trad. Ilie Iliescu, Ed. Herald, București, 2003, pp. 11-13.

ciunea, dar le-a sugerat și predat mai departe în opera sa[4]. De fapt, întreaga lui viață, oglindită în persoana și în scrierile sale, a fost un urcuș continuu către Dumnezeu, prin asceză și rugăciune, modalități prin care l-a descoperit pe Dumnezeu și prin care Însuși Dumnezeu S-a revelat lui.

După ce are prima experiență a vederii Luminii dumnezeiești, în urma rugăciunilor profunde, după ce inima sa se umple de bucuria acestei stări de har și de focul arzător pentru Dumnezeu, se hotărăște să părăsească familia și averile sale, ducându-se spre Constantinopol, unde are să devină ucenic al lui Simeon Evlaviosul, începându-și viața de asceză intensă. Va trece prin numeroase încercări, dintre care enumerăm: lupte cu demonii, lupte cu confrații monahi, dar și cu rudele sale. Tot aici se bucură de a doua experiență a vederii Luminii dumnezeiești și se dedică înaintării în virtuți și în credință, sub ascultarea duhovnicului său[5].

La scurtă vreme, după ce este alungat de la Mănăstirea Studion, ajunge la Mănăstirea Sfântul Mamas, unde este tuns în monahism și se dedă în totalitate rugăciunii și contemplației. Avea un regim aspru de nevoință și un program duhovnicesc de rugăciune zilnic[6], atât în sobor, cât și în chilia sa, în care se ruga fără încetare în poziție verticală. Nimic nu era mai presus pentru Simeon decât convorbirea cu Dumnezeu[7]. Treptat, este hirotonit preot și ajunge egumen la Sfântul

---

[4] Spre exemplu, Simeon Evlaviosul îl îndeamnă pe Simeon Noul Teolog spre rugăciune necontenită, cu străpungere și umilință a inimii. Dacă în momentele de rugăciune apare o frică, o lovitură sau o strălucire de lumină, el nu trebuie să se înspăimânte, ci să stăruie mai intens în rugăciune deoarece ele sunt curse ale demonilor, menite să-l oprească de la săvârșirea celor sfinte. Vezi Simeon Evlaviosul, *Testament duhovnicesc. Cuvânt ascetic și etic în mai multe părți*, în Simeon Noul Teolog, *Viața și Epoca, Scrieri IV*, trad. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, pp. 103-121.

[5] Nichita Stithatul, *Viața și conduita celui între sfinți...*, pp. 252-258.

[6] În cateheza a 26-a, Sfântul Simeon oferă câteva sugestii cu privire la programul zilnic al unui monah. Acesta considera că el trebuie să se trezească nu în zorii zilei, ci la miezul nopții, atunci când începe ziua, pentru a-și săvârși obișnuita rugăciune. De asemenea, fiecare moment al zile trebuie să fie însoțit de rugăciune, de dimineața până seara. Vezi Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, *Scrieri II*, trad. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 267-277.

[7] Nichita Stithatul, *Viața și conduita celui între sfinți...*, pp. 258-262. „Stătea la rugăciune, răpindu-și mintea sus și unindu-se în chip imaterial cu Dumnezeu Cel imaterial", iar în această stare nu putea să fie ispitit de nimic pământesc deoarece era

Mamas, accentuând și înmulțind rugăciunile fierbinți pentru sine și pentru frați[8], conștient fiind de aceste înalte slujiri la care a fost chemat. A ajuns la o asemenea înălțime a virtuților și curăției, încât fața lui strălucea atunci când se ruga și slujea dumnezeiasca Liturghie[9]. De asemenea, tot datorită desăvârșirii sale, în momentele de rugăciune a primit prin lucrarea lui Dumnezeu harul cuvântului învățăturii și al teologhisirii, prin care a deslușit taine străine și ascunse și pe care le-a așezat în scris cu atâta măiestrie și înțelepciune[10].

Cu toate că au existat momente de încercare, mai ales atunci când s-a ivit o răscoală a monahilor împotriva lui Simeon, el nu a încetat să se roage și să fie un exemplu pentru toți, în special pentru ucenicii săi. Aprins fiind de dragostea pentru Dumnezeu și de isihie, Simeon renunță la egumenie și se retrage în liniște, însă nu înainte de a lăsa noului egumen și monahilor, câteva îndemnuri și rânduieli în ceea ce privește organizarea vieții monahale[11]. A fost judecat pe nedrept și exilat la Palukiton, dar cu toate acestea a avut răbdare și nu a renunțat la practicile sale duhovnicești. După o perioadă a fost rechemat din exil și îndemnat de către patriarh să adopte o atitudine moderată. Acesta a revenit la practica isihiei și dobândind pricepere prin harul lui Dumnezeu, întocmește „Discursurile apologetice și antieretice"[12].

Întotdeauna se ruga, inclusiv când era hulit și persecutat, bucurându-se în necazuri și încercări. În urma efortului său duhovnicesc dobândește harul vederii înainte, puterea levitației în timpul rugăciunii, cât și cel al facerii de minuni[13]. Cuprins fiind de bătrânețe și de o boală cumplită, Simeon nu a cârtit, ci a dus până în final Crucea suferinței, momente care i-au fost descoperite și pe care le-a făcut cunoscute și celorlalți. Astfel, în data de 12 Martie, anul 1022, după ce

---

cuprins de căldura Duhului care îl păzea necontenit. Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți*..., p. 261.

[8] „Aceasta este liturghia noastră tainică", afirma Simeon în legătură cu importanța rugăciunii. Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți*..., p. 265.

[9] Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți*...,pp. 265-266.

[10] Amintim că în această perioadă scrie „Erosurile imnelor dumnezeiești", „Discursurile exegetice și catehetice", dar și diverse „Scrisori". Vezi Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți*..., pp. 267-268.

[11] Vezi Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți*..., pp. 281-286.

[12] Vezi Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți*..., pp. 311-319.

[13] Vezi Nichita STITHATUL, *Viața și conduita celui între sfinți*..., pp. 319-330.

s-a împărtășit cu Preacuratele Taine ale lui Hristos, s-a rugat puțin și ridicând mâinile spre cer, apoi închipuind cu ele semnul Crucii, și-a încredințat curatul suflet în mâinile lui Dumnezeu. În anul 1052, așa cum Sfântul Simeon profețise dinainte, moaștele sale pline de har și bună mireasmă au fost împărțite peste tot pământul, ca prin acestea, cei care le cinstesc cu evlavie să primească ajutor și binecuvântare[14]. Pe scurt, viața Sfântului Simeon a fost o viață în rugăciune și isihie, iar într-un poem adresat lui, este numit „stâlp al rugăciunii"[15], un adevărat monument de referință, pentru cei ce doresc să deprindă această practică sau lucrare a sfințeniei.

Specificul rugăciunii la Sfântul Simeon Noul Teolog

Dacă viața Sfântului Simeon reflectă, în toate ipostazele ei, importanța acestei practici de căpetenie a monahului și a creștinului, atunci este important să extragem câteva elemente specifice ale rugăciunii, regăsite în concepția sa, pentru a avea o imagine cât mai clară asupra acestui subiect.

Una dintre cele mai importante scrieri ale Sfântului Simeon Noul Teolog cu privire la subiectul de față este succintul său tratat despre cele trei metode sau forme de rugăciune[16]. Înainte de a prezenta care sunt cele trei tipuri de rugăciune, Sfântul Simeon ne atrage atenția asupra faptului că trebuie să existe o legătură deosebit de strânsă între rugăciune și starea de veghe sau trezvie sufletească, asemenea legăturii dintre suflet și trup, tocmai pentru ca mintea să fie curată și limpede atunci când dorim să ne rugăm cu adevărat. Dacă înaintea rugăciunii există această stare atunci ne îmbunătățim, iar dacă nu există, ne înrăim[17]. Este deosebit de importantă lupta noastră interioară cu

---

[14] Vezi Nichita Stithatul, *Viața și conduita celui între sfinți...*, pp. 333-335.

[15] Nichita Stithatul, *Viața și conduita celui între sfinți...*, p. 355.

[16] Traducerea integrală în limba română a acestei scrieri o regăsim în Dumitru Stăniloae, *Filocalia, sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, Vol. VIII, EIBMBOR, București, 1979, pp. 528-540.

[17] Cu alte cuvinte, trezvia sau starea de luare aminte, cea care este premergătoare rugăciunii, are rolul de a ține la distanță și de a opri ispitele și gândurile rele să pună stăpânire pe cugetul rugătorului, iar mai apoi rugăciunea este cea care le elimină în totalitate, înălțându-ne către Dumnezeu. Vezi Dumitru Stăniloae, *Filocalia...*, p. 528; De asemenea, Sfântul Simeon afirma cu tărie: „tot sufletul care nu are paza

gândurile, care pot să provină atât de la Dumnezeu, cât și de la diavolul, iar această luptă trebuie dusă până în momentul în care simțim inima purificată și gata să se unească cu Dumnezeu. Îndreptarea privirii spre piept este o poziție corporală recomandată, pentru ca mintea să fie fixată spre inimă, în tot acest timp[18].

Prima formă de rugăciune, pe care Sfântul Simeon o descrie, se săvârșește ridicând mâinile, ochii și mintea la cer, iar în această poziție de orant sau rugător, el își imaginează „icoana" sau „tabloul" Împărăției lui Dumnezeu, fapt care aprinde în noi dragostea după Dumnezeu și dorința de a rămâne în această stare. Cu toate acestea, în mintea rugătorului se pot naște imagini false, iar în suflet se poate aprinde mândria că a ajuns prin propriul efort la o stare de mângâiere dumnezeiască și la cunoaștere. Sufletul poate să fie ispitit și să cadă, iar acest lucru se poate petrece în special celor care trăiesc o viață pustnicească[19].

A doua formă de rugăciune presupune retragerea minții de la cele supuse simțurilor trupești și concentrarea acesteia la cererile adresate lui Dumnezeu, pe care le rostește. Tot în această stare mintea poate începe să ignore dușmanii interiori, gândurile robite de diavolul, și să fie cuprinsă de patimă. Există pericolul de a cădea în slava deșartă și să ne considerăm superiori celorlalți. Aceștia sunt asemănați acelora care se luptă pe întuneric, fără să vadă cu cine se războiesc.

Al treilea fel de rugăciune este mult mai profund și greu de perceput și de descris pentru că este o practică rar întâlnită. Mai întâi este nevoie de ascultare desăvârșită de un părinte duhovnicesc, care să te îndrume cu adevărat pe această cale a luminării sufletului. Apoi este necesară păzirea conștiinței atât față de Dumnezeu, față de părintele duhovnicesc, cât și față de oameni și de lucruri. Cu alte cuvinte,

---

minții se ostenește în zadar." *Sbornicul, Culegere despre Rugăciunea lui Iisus, miezul evlaviei ortodoxe*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, p. 254.

[18] Vezi descrierea metodei de înălțare către lumina spirituală a Sfântului Simeon Noul Teolog, în Ciprian Marius Cloșcă, *De Docta Ignorantia, în Theognosia apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul*, Ed. Lumen, Iași, 2009, pp. 293-295.

[19] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni și atenționi*, în Dumitru Stăniloae, *Filocalia...*, pp. 529-530. Se pare că această metodă nu este suficientă deoarece mintea își închipuie cele cerești, având ca reper cele pământești, limitate, iar aici ispititorul poate strecura viziuni și experiențe senzoriale care să înșele și să amăgească percepția rugătorului, ducându-l la pierzanie.

toate faptele trebuie să le săvârșim ca atunci când ne aflăm înaintea lui Dumnezeu. Următoarea etapă presupune „ca mintea să păzească inima în vremea rugăciunii și să se întoarcă neîncetat înăuntru ei și din acel adânc să-și înalțe cererile către Domnul” [20]. În acest fel, atât mintea cât și inima sunt păzite de loviturile exterioare ale ispitelor. Pe scurt, inima sau trăirea interioară confirmă ceea ce mintea deja cunoaște și descoperă în legătură cu Dumnezeu, iar mintea, la rândul ei, întărește trăirea inimii. Doar sub această formă de rugăciune, atât din inimă, cât și din minte, nu se vor mai naște gânduri și dorințe pătimașe sau rele. „Îndată ce află mintea locul inimii, vede ceea ce nu crede. Vede văzduhul ce se află în mijlocul inimii și se vede pe sine în întregime luminoasă și plină de puterea de deosebire”[21].

În lupta duhovnicească este nevoie de discernământul gândurilor, iar pentru exersarea acestei capacități este nevoie de cunoașterea și cercetarea Scripturilor, adică a urma legea și poruncile lui Hristos. Rugăciunea este o verigă importantă din lanțul care ne ține legați de Dumnezeu, după cum arată Sfântul Simeon în Cataheza a 3-a, referitoare la fidelitatea față de voturile monahale:

> „Dar de multe lacrimi, de multă frică, de multă răbdare și rugăciune stăruitoare e nevoie ca să ni se arate puterea fie și numai a uneia singure dintre vorbele Domnului, ca să cunoaștem marea taină ascunsă în cuvinte mici, și să ne punem sufletele noastre (1 In 3, 16) până la moarte chiar și numai pentru o singură cirtă (Mt. 5,18) din poruncile lui Dumnezeu”[22].

[20] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni...*, p. 533. Este foarte importantă mărturisirea lui Petru în momentele de luminare deplină de pe muntele Tabor, pe care Sfântul Simeon o aduce ca argument în acest caz. „Bine este nouă să fim aici”(Mt. 17, 3), exprimă oarecum interiorizarea experienței cu dumnezeirea, aducerea ei în inimă, nu doar în minte. Este un circuit și o conlucrare profundă a inimii cu mintea, în această experiență cu divinitatea. De asemenea, în adâncul inimii noastre ne întâlnim cu adâncul subiectului divin, iar acesta este cel care umple de sfințenie și har abisul nostru interior.

[21] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni...*, p. 536. Dobândind puterea discernământului, sufletul se va păzi pe sine de orice gând, orice ispită și răutate în rugăciune.

[22] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, *Scrieri II*, trad. Ioan I. Ică, jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 49. Cunoașterea și descoperirea lui Dumnezeu vine pe măsura împlinirii poruncilor Lui, iar rugăciunea nu doar întreține dorința de cunoaștere a Lui,

Rugăciunea întreține și păstrează în noi „nestins focul dorinței dumnezeiești"[23] și tot prin rugăciune Dumnezeu ne păzește neprihăniți și neîntinați pentru că ea ne face să dobândim harul Lui. Atunci când ne rugăm nu trebuie să ne rugăm doar trupește, doar cu buzele sau cu cuvintele, „ca să nu fim duși în captivitate de vrăjmașul cu mintea"[24], ci este nevoie să ne rugăm duhovnicește, adică având mintea implicată neîncetat.

Rugăciunea este cea care ne ajută să înaintăm pas cu pas pe calea nepătimirii și în lucrarea virtuților, deoarece rugăciunea este cea care acompaniază fiecare virtute. Tot acest proces are la bază frica sădită și iubirea față de Dumnezeu, dar și o credință nesovăielnică[25].

În starea de rugăciune profundă, ochiul minții se deschide și vede Lumina și vorbește cu Ea gură către gură. Ea ne poate purta în afara lumii acesteia asemenea experienței de extaz duhovnicesc pe care Apostolul Pavel o descrie în a II-a sa Epistolă către Corinteni, Capitolul 12, versetele 2-4[26]. Este important să notăm că toate experiențele și stările de extaz duhovnicesc, vederea luminii dumnezeiești și toate celelalte trăiri ale Sfântului Simeon sunt roade ale rugăciunii neîncetate și depline. Ea este unire și dialog cu Dumnezeu, dar și descoperire a Lui. În această stare de rugăciune profundă a fost învrednicit să trăiască momente de pace și bucurie interioară, greu de exprimat în cuvinte omenești, așa cum sunt ele descrise în cele 58 de imne ale iubirii dumnezeiești[27]. De asemenea, o caracteristică general întâlnită în aceste imne este faptul că ele sunt elaborate asemenea unor rugă-

dar este și cea care oferă puterea împlinirii acestor porunci. Astfel, se petrece o înaintare continuă către Dumnezeu.

23 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice și etice, Scrieri I*, Discursul 4, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 233.

24 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice...*, p. 273.

25 Vezi Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice și etice, Scrieri I*, Discursul 4..., pp. 212-213.

26 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice...*, p. 333.

27 Spre exemplu, imnul al 7-lea, cuprinde o rugăciune deosebită prin care Sfântul Simeon ajunge la unirea cu Dumnezeu și vede cum slava dumnezeiască este cea care îl cuprinde și devine lucrătoare în el. Vezi Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*, *Scrieri III*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp. 68-69. De asemenea, plin de uluire, descrie în imnul al 11-lea cum Dumnezeu S-a arătat acestuia împreună cu Apostolii Pavel și Ștefan. Vezi Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole...*, pp. 76-78.

ciuni de mulțumire, de cerere, dar și de laudă și preaslăvire a măreției lui Dumnezeu. Astfel, principalele tipuri și elemente ale unei rugăciuni sunt înglobate în aceste imne.

În Cateheza a 16-a Simeon vorbește despre una din stările sale de extaz, în care a perceput chiar și lumina dumnezeiască necreată. Începea adesea cu rugăciunea „Sfinte Dumnezeule", după care inima se umplea de dorul după Dumnezeu, lacrimile începeau să curgă, iar toate experiențele se țineau lanț. Apoi, căzând la pământ, lumina l-a cuprins și în acele clipe a fost răpit, s-a produs o ieșire din sine însuși, astfel încât nu conștientiza unde se află. Putea doar să strige „Doamne miluiește" și să simtă o bucurie deplină[28]. De cele mai multe ori rugăciunea lui Simeon se întindea de seara până dimineața deoarece asculta negreșit de glasul conștiinței sale care îl îndemna mereu să facă metanii, să citească psalmi, să se roage etc., „ca de unele spuse de Însuși Dumnezeu[29]".

Pentru creștini, unirea cu Hristos este scopul existenței și a efortului duhovnicesc, fapt care l-a demonstrat Sfântul Simeon printr-o rugăciune adresată Domnului Hristos pentru ajutor și mulțumire pentru milostivirea Lui. Defapt, a fi creștin înseamnă a purta cu demnitate numele lui Hristos și a ne identifica cu El, urmând învățăturii Lui. În această profundă rugăciune, Hristos este așezat în centrul vieții, deoarece El este descris ca izvor al milei, binecuvântării și vieții veșnice[30].

Făcând referire la îndemnul Apostolului Pavel: „Răscumpărați vremea, că zilele sunt rele" (Ef. 5,16), Noul Teolog arată că rugăciunea este cea care ne ajută să răscumpărăm cu adevărat vremea acestei vieți[31]. Ea este o modalitate prin care oferim sens timpului și o unealtă eficientă a ascezei, alături de priveghere și post, pocăință fierbinte, ploile de lacrimi, gândul neîncetat la moarte etc[32]. De asemenea, Simeon vorbea întotdeauna de importanța stăruinței în rugăciune, în

[28] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze...*, pp. 190-191.

[29] Sfântul Simeon Noul Teolog,*Cateheze...*, p. 238. Se ostenea, stătea nemișcat în rugăciune, fără să își întoarcă privirea, asemenea unui stâlp sau ca o făptură lipsită de trup.

[30] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice...*, pp. 339-341.

[31] Vezi *Discursul 12*, în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice...*, pp. 358-365.

[32] Vezi Ieromonah Alexander Golitzin, *Simeon Noul Teolog: viața, epoca, gândirea*, în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice...*, p. 436.

special pentru cei care sunt păstori de suflete, ca una care ne oferă posibilitatea de a deveni și noi apostoli și învățători vrednici: „Dar cei care stăruie în rugăciune, liniștire și slujirea cuvântului, întru răbdarea celor mai înalte rugăciuni ale ascezei, aceștia poartă împreună cu sine vrednicia apostolilor și corifeilor înșiși.[33]"

Omul nu poate să primească Duhul lui Dumnezeu astfel încât să ajungă nepătimitor, decât în măsura în care împlinește mai întâi anumite condiții: „dezgolirea, neîmpătimirea, separarea de ai săi, tăierea voii și tăgăduirea lumii, răbdarea ispitelor, rugăciunea și plânsul, simplitatea și smerenia..."[34] Mai mult, nu este suficient să rostim rugăciuni doar cu buzele, rostind cuvinte și imne pe care cei din vechime le-au așternut în scris, căci astfel, suntem asemenea copiilor care învață anumite cuvinte, nu înțeleg sensul lor și nu pătrund în profunzime, ci rămân la suprafață. La fel sunt și ereticii care învață multe și au impresia că sunt cunoscători de Dumnezeu, dar se amăgesc. Avem nevoie să transpunem aceste cuvinte în inimă și în minte, pentru ca toată ființa să fie implicată și să participe în rugăciune[35]. Rugăciunea aduce luminarea minții, apropierea și alipirea de Dumnezeu, singura prezență alături de care sufletul se simte mângâiat și împăcat[36]. Apoi, stăruința în rugăciune aduce mila lui Dumnezeu asupra noastră celor ce greșim mult înaintea Lui și întinăm harul dat nouă prin Sfântul Botez[37].

Din rugăciunea a VII-a a canonului Împărtășaniei, atribuită Sfântului Simeon, reiese atitudinea pe care trebuie să o avem în rugăciune, în special atunci când ne apropiem de Sfintele și Preacuratele Taine ale lui Dumnezeu. Este nevoie de căință sinceră, smerenie, umilință, conștientizarea stării de păcătoșenie, zdrobire a inimii, dar și îndrăznire și nădejde că Domnul ne va primi și ne va ierta fărădelegile[38]. Orice rugăciune trebuie să înglobeze nu doar cererea, ci și mulțumirea și slă-

[33] Vezi Cateheza 17, în Simeon Noul Teolog, *Cateheze*..., p. 210.

[34] Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*..., p. 112. Rugăciunea, care este alăturată deseori în scrierile lui Simeon cu plânsul, este o practică ce trebuie să urmărească întreaga viață a omului, pentru a dobândi Duhul lui Dumnezeu. Astfel, sufletul se hrănește din darurile rugăciunii, care defapt sunt darurile Duhului Sfânt, revărsate asupra noastră.

[35] Vezi Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*..., pp. 164-166.

[36] Vezi Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*..., pp. 244-246.

[37] Vezi Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*..., p. 287.

[38] Vezi Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*..., pp. 299-302.

virea lui Dumnezeu, fapt care Sfântul Simeon l-a transpus și practicat în viața sa. Apoi, în clipele de rugăciune trebuie să ne rugăm ca și cum Domnul Dumnezeu Însuși ar sta prezent înaintea noastră[39].

Cu toții avem datoria să ne purtăm și să ne pomenim în rugăciune unii pe ceilalți[40], la fel cum este dator duhovnicul sau părintele duhovnicesc, nu doar să ne îndrume către Dumnezeu, ci să se roage pentru ca să dobândim Duhul Sfânt, așa cum și Simeon s-a învrednicit de acest lucru[41]. Rugăciunea efectuată în singurătate nu este nicidecum egoism, ci dimpotrivă ea trebuie să includă întreaga lume spre desăvârșirea comuniunii.

În a II-a Epistolă a Sfântului Simeon, în care vorbește despre pocăință, regăsim câteva îndemnuri prin care să ne despătimim sufletul, iar în locul acelor patimi să cultivăm anumite virtuți, adică acelea care se opun patimilor respective: „în locul trândăviei să punem bunăvoința și râvna, în locul lăcomiei, postul, în locul iubirii de plăceri, înfrânarea, în locul beției, trezvia; în fața aprinderii trupești să așezăm aducerea aminte de focul cel veșnic și rugăciunea fierbinte către Dumnezeu, însoțită de priveghere și de însetare.[42]" Așadar, rugăciunea este importantă pentru a potoli aprinderile trupului, dar și pentru a nu cădea în nici o rătăcire sau minciună[43]. De asemenea,

---

[39] Vezi Simeon Noul Teolog, *Viața și epoca, Scrieri IV...*, p. 164. A cădea în rugăciune, cu umilință și zdrobire de inimă înaintea Stăpânului, fie Acesta prezent în icoană, fie în Euharistie, înseamnă a-L recunoaște pe El singura scăpare și izbăvire a noastră, dar înseamnă și recunoașterea neputinței noastre. Este important să-L căutăm, la fel cum au procedat toți care au alergat la Iisus căutând ajutor, iar Iisus nu i-a trecut cu vederea.

[40] Vezi Simeon Noul Teolog, *Cateheze, Scrieri II*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed Deisis, Sibiu, 2003, p. 132.

[41] Vezi Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole...*, p. 198. Duhovnicul trebuie să fie un sfătuitor bun, un doctor bun care să ofere leac potrivit fiecărei răni, dar trebuie să fie și cel care să mijlocească la Dumnezeu prin rugăciune pentru fiul său duhovnicesc. Vezi prima epistolă a Sfântului Simeon către un fiu duhovnicesc, Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole...*, pp. 305-317; Sfântul Nectarie din Eghina, Sfântul Simeon Noul Teolog, *Despre Pocăință și Spovedanie,* trad. Gabriel Mândrilă, Ed. Sophia, Metafraze, București, 2016, pp. 87-88.

[42] Sfântul Nectarie din Eghina, Sfântul Simeon Noul Teolog, *Despre Pocăință...*, pp. 115-116; Vezi și traducerea lui Ioan I Ică. Jr în Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole...*, p. 320.

[43] Pe lângă rugăciune, mai avem nevoie și de multă râvnă, priveghere, purtare de grijă și luare aminte, îndemn al Mântuitorului Hristos, regăsit la Mt. 26, 41:

tot în această epistolă, Sfântul Simeon oferă câteva canoane de rugăciune, în care detaliază modalitatea în care trebuie făcute, momentele când acestea trebuie săvârșite, dar și numărul lor[44]. Mai mult, în perioadele de post, în special în Postul Mare, rugăciunea trebuie intensificată, adică dublată, așa cum Simeon recomandă[45].

O altă metodă de rugăciune pe care Noul Teolog a preluat-o din practica Sfântului Arsenie cel Mare, după cum menționează în Cateheza a VI-a, presupune mult exercițiu, stăruință și efort, deoarece este o rugăciune care se săvârșește stând în picioare de seara până dimineața, iar prin aceasta Sfântul Arsenie „s-a făcut stăpân până la sfârșit peste sărăcie și lipsuri"[46]. De asemenea, în cateheza a 26-a arată care este poziția și atitudinea firească a celui care se roagă în timpul slujbelor: stând în poziție verticală, fiind cu multă luare aminte la cuvintele Scripturii, nu doar la cântări și citiri, având picioarele adunate, fără a-și muta greutatea de pe un picior pe altul, având mâinile împreunate, rămânând până la finalul slujbei în biserică, ținându-și mintea și privirea neîmprăștiate, pentru ca „sufletul, hrănindu-se din toate acestea, să vină la străpungere și smerenie și la luminarea dumnezeiască a Duhului Sfânt"[47]. Observăm, în aceeași ordine de idei, faptul că Sfântul Simeon punea accentul pe osteneala îndelungată a trupului, ca în timpul rugăciunii întreaga ființă să fie implicată într-o stare de jertfă, stând nemișcat asemenea unui stâlp înaintea lui Dumnezeu[48], contribuind în felul acesta la întărirea și împlinirea rugăciunii. Astfel, rugăciunea, așa cum Noul Teolog o arată și o oglindește în viața sa, este cea care împlinește și desăvârșește viața omului în totalitate.

„Privegheați și vă rugați ca să nu intrați în ispită". Vezi Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*..., pp. 327-328.

[44] Spre exemplu, în rugăciunea particulară de după Pavecerniță, se recomandă astfel: „rugăciunile începătoare, Psalmul 50, „Doamne miluiește" de cincizeci de ori, „Doamne iartă-mă pe mine, păcătosul" de cincizeci de ori, apoi psalmul 6 și rugăciunea „Iartă-mi Doamne, toate păcatele săvârșite cu gândul și cu cuvântul", de cincizeci de ori, iar pe urmă douăzeci și cinci de mătănii mari." Sfântul Nectarie din Eghina, Sfântul Simeon Noul Teolog, *Despre Pocăință*..., p. 117; Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*..., pp. 320-321.

[45] Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*..., p. 321.

[46] Vezi Simeon Noul Teolog, *Viața și Epoca, Scrieri IV*..., pp. 125-126; Simeon Noul Teolog, *Cateheze, Scrieri II*..., pp. 108-109.

[47] Simeon Noul Teolog, *Cateheze, Scrieri II*..., p. 268.

[48] Simeon Noul Teolog, *Cateheze, Scrieri II*..., p. 239.

Concluzii

Prin experiența sa duhovnicească, dobândită în urma efortului isihiei și ascezei îndelungate, Sfântul Simeon Noul Teolog reprezintă pentru întreaga ortodoxie un punct de reper, un stâlp de referință. Din viața și din practica sa, reiese un model unic de asumat în ceea ce privește rugăciunea, ca modalitate prin care dialogăm cu Dumnezeu, ne împărtășim de harul Lui, înaintăm către El și ne unim cu El.

În starea de rugăciune ne implicăm întreaga ființă, trup și suflet, minte și inimă, iar alături de rugăciune avem nevoie de toate celelalte virtuți care să se completeze reciproc și astfel să zidească persoana umană din punct de vedere duhovnicesc. Tot rugăciunea este cea care hrănește sufletul și aprinde dorul după Dumnezeu în ființa noastră, iar aceasta trebuie să includă cererea, lauda sau slăvirea, dar și mulțumirea adusă lui Dumnezeu. Aceasta trebuie să facă parte din programul și din ritmul firesc zilnic al omului.

Din vasta operă a lui Simeon Noul Teolog, extragem câteva îndemnuri cu privire la rugăciune, caracteristici ale acesteia, modele de rugăciune, dar și rezultate la care ne conduce rugăciunea, în plan spiritual. Dacă unii scriitori, teologi și trăitori recomandă, spre exemplu, rugăciunea în genunchi, Simeon recomanda o rugăciune neîncetată, plină de smerenie, acompaniată de plâns, stând în picioare, având capul plecat spre inimă, deci o tehnică distinctă.

Rugăciunea este cea care aduce bucuria deplină, pacea și luminarea sufletului și este acea modalitate prin care putem ajunge la cele mai profunde stări de extaz duhovnicesc sau chiar vederea luminii dumnezeiești, în urma efortului și stăruinței îndelungate. Pentru ca rugăciunea să fie curată și luminată, este nevoie ca mintea să fie mereu veghetoare, lipsită de gânduri lumești, iar trupul să fie despătimit, astfel încât să putem combate ispitele care provin din exterior. Ea este modalitatea prin care umplem timpul cu veșnicie, adică răscumpărăm cu folos vremea acestei vieți.

B.

MUZICOLOGIE

Compozitori români inspirați de rugăciunea isihastă

Pr. Conf. Univ. Dr. Stelian IONAȘCU
Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul" din București

Anul omagial al rugăciunii -2022- mi-a oferit posibilitatea să prezint într-un simpozion de la Alba Iulia *Rugăciune inimii de Paul Constantinescu,* un studiu care se referă la modul în care Paul Constantinescu, prezent la serile filocalice de la mănăstirea Antim sub egida *Rugului Aprins* (1945-1948), a fost inspirat de rugăciunea isihastă în alcătuirea acestei inegalabile partituri. Studiul de față cuprinde o arie mai largă a tematicii isihasmul în muzică, prin enumerarea mai multor compozitori români cu afinități isihaste după cum rezultă din creația acestora. Se știe că rugăciunea isihastă a avut influență și în pictură și în literatură, special în poezie. Așa a apărut Imnul acatist *Rugul aprins* de pr. Daniil Sandu Tudor, poezia isihastă a lui Vasile Voiculescu sau Ioan Alexandru, pictura pr. Arsenie Boca și alte realizări isihaste contemporane care stau sub lupa cercetătorilor.

Elemente isihaste în cultul Bisericii

Ortodoxia și-a structurat viața de rugăciune într-o formă liniară, bazată pe repetiție, pe continuitatea în timp manifestată prin lungimea slujbelor, privegheri nocturne și insistența formulelor repetitive la diferite cereri (*Doamne miluiește*, *Dă Doamne* ș.a). La scoaterea Sfintei Cruci (14 sept.) are loc o incantație de 100 de ori *Doamne miluiește* la fiecare dintre cele 5 cereri ale ecteniei întreite. De asemenea, la Ceasuri întâlnim *Doamne miluiește* (40 ori), la Litie *Doamne*

miluiește (12 ori), la care adăugăm formulele trinitare *Sfinte Dumnezeule* (3 ori), *Aliluia* (3 ori), interludiile și încheierile stărilor de la Catisme, rugăciunea din timpul Heruvicului, Epicleza ș.a. Toate acestea sunt elemente care susțin rugăciunea ca îndeletnicire permanentă sau ca permanentizare a unei stări. Cea mai interesantă structură isihastă a unei rugăciuni în Biserica ortodoxă o considerăm ca fiind *Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul* care se rosteste în Postul Mare. Aici sesizăm nu doar elemente repetitive cu stihuri derivate din *Rugăciunea inimii*, ci o structură formală pe care o regăsim în cele mai evoluate și sofisticate genuri muzicale occidentale.

***Rugăciunea Sfântului Eferem Sirul*(306-373)**

A

Doamne şi Stăpânul vieţii mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânire şi al grăirii în deşert nu mi-l da mie. | a
(metanie mare)
Iar duhul curăţiei, al gândului smerit, al răbdării şi al dragostei, dăruieşte-l mie, slugii Tău. | a var
(metanie mare)
Aşa Doamne, Împărate, dăruieşte-mi ca să-mi văd greşalele mele şi să nu osândesc pe fratele meu, că binecuvântat eşti în vecii vecilor. Amin. | b
(metanie mare)

B

a)stih1-Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului. (o închinăciune)
b)stih2-Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul. (o închinăciune)
c)stih3-Cel ce m-ai zidit, Dumnezeule, mântuieşte-mă. (o închinăciune)
d)stih4-Fără de număr am greşit, Doamne, iartă-mă. (o închinăciune)
| β

a)stih1-Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului. (o închinăciune)
b)stih2-Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul. (o închinăciune)
c)stih3-Cel ce m-ai zidit, Dumnezeule, mântuieşte-mă. (o închinăciune)
d)stih4-Fără de număr am greşit, Doamne, iartă-mă. (o închinăciune)
| β

a)stih1-Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului. (o închinăciune)
b)stih2-Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul. (o închinăciune)
c)stih3-Cel ce m-ai zidit, Dumnezeule, mântuieşte-mă. (o închinăciune)
d)stih4-Fără de număr am greşit, Doamne, iartă-mă. (o închinăciune)
| β

A var

Doamne şi Stăpânul vieţii mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânire şi al grăirii în deşert nu mi-l da mie. | a'
(metanie mică)
Iar duhul curăţiei, al gândului smerit, al răbdării şi al dragostei, dăruieşte-l mie, robului Tău. | a' var
(metanie mică)
Aşa Doamne, Împărate, dăruieşte-mi ca să-mi văd greşalele mele şi să nu osândesc pe fratele meu, că binecuvântat eşti în vecii vecilor. Amin. | b
(metanie mare)

Identificarea lucrărilor muzicale isihaste

Rugăciunea isihastă poate fi evaluată ca un vârf extatic pentru cei care o practică. Păstrându-și de multe ori anonimatul pentru a nu li se lua darul, performerii abia dacă amintesc câte ceva despre *Rugăciunea inimii* ca despre o tehnică tainică, predată de la maestru la ucenic, cu efectele binecunoscute ale iluminării și dobândirea unor stări de binecuvântare inexprimabile în cuvinte. Când m-am gândit la identificarea unor aspecte isihaste în muzica bisericească mi-am dat seama că nu există niște repere anterioare, așa cum și în pictura bisericească, fenomenul isihast este inclus în frumusețea icoanei. Nu poți

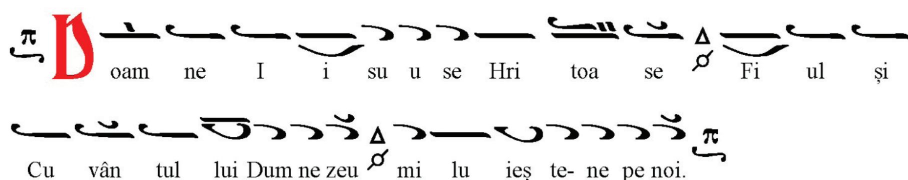
decupa aspecte isihaste din întregul icoanei. Și atunci, mi-am propus să găsesc propria metodă de identificare a resurselor isihaste din piesele muzicale religioase ale anumitor compozitori români.

O primă categorie o reprezintă lucrările muzicale cu text isihast (*Doamne, Iisuse Hristoase...*, *Doamne miluiește* și derivate). Aici la loc de cinste se află *Rugăciunea inimii* de Paul Constantinescu, căreia i-am rezervat o analiză detaliată într-un studiu ISSTA/2022. Este o construcție care revelează prin evoluția sa, de la primul sunet până la final, o trăire graduală a rugăciunii, trecând prin diferite stări până la dobândirea isihiei ca stare permanentă, dobândită printr-un travaliu melodico-armonico-polifonic și formal, cum doar Paul Constantinescu putea să realizeze. Adăugăm apoi variante melodice psaltice, compuse de diferiți autori[1] pe acest text.[2]

Ex. 1: Arhid. Sebastian Barbu-Bucur



Ex. 2: Mănăstirea Dragomirna



[1] Partitura este sculptată pe piatra funerară a prof. Sebastian Barbu-Bucur de la Mănăstirea Cheia.

[2] Textul consacrat al rugăciunii inimii a fost valorificat de mai mulți compozitori după conceptul realizat de *Sectorul Educațional* al Patriarhiei Române, care a lansat un concurs cu premii, pentru o piesă *a cappella*. Au participat 15 concurenți, fiecare cu o viziune proprie asupra textului *Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine*, păcătosul. Finaliștii concursului au fost premiați în 27 octombrie 2022.

La începutul acestui an calendaristic (2022) s-a lansat oficial în Catedrala Patriarhală anul omagial al rugăciunii, ocazie cu care, la sfârșitul Sfintei Liturghii s-a intonat de către corul psaltic *Tronos*, un *Imn al rugăciunii isihaste* compus special pentru acest moment de pr. Cristian Alexandu, la care vom face referire aici atât pentru textul poetic (revizuit de Preafericitul Părinte Patriarh)[3], cât și pentru melodia inspirată, ulterior piesa muzicală fiind prelucrată pentru cor mixt pe autor și de pr. Stelian Ionașcu.

În sfârșit, am reperat câteva tehnici isihaste în muzică printr-o seamă de formule repetitive, secvențe, imitații, ostinatto sau tăceri.

Ștefan Niculescu*(1927-2008)*

Este unul dintre cei mai cunoscuți compozitori români contemporani. Declarat compoziorul tehnicilor eterofonice, Ștefan Niculescu are o predispoziție înnăscută spre sacralitate, indiferent de muzica scrisă: vocală sau instrumentală. A avut o concepție originală despre sacru în muzică și s-a străduit să confirme ceea ce a mărturisit prin propriile sale creații[4]. Muzica sa, destul de densă, disonantă dar plină

[3] 1.Pacea se coboară prin Har dumnezeiesc, în inimi ce se roagă și-n liniste-o primesc. Slavă Ție, Doamne, **Părinte Creator** Cel ce dai pustia isihaștilor.
2.Dragostea din imnuri cuprinsă în canon, o arată *Noul Teolog Simeon*. Slavă Ție, Doamne, **Fiu Mântuitor** Cel ce dai lumină isihaștilor.
3.Dascălul luminii Împărăției Cerești, *Palama* arată cele dumnezeești. Slavă Ție, Doamne, **Duh Mângâietor,** Cel ce dai sfințire isihaștilor.
4.*Paisie* Sfinte fă din ruga ta un lanț. Și cu har păzește Lavra de la Neamț. Iartă-mă, Părinte și dă-mi lumina Ta, când mă rog cu mintea să simtă inima, să simtă inima.

[4] Se știe despre Ștefan Niculescu faptul că a avut o stare continuă de rugăciune, l-a avut duhovnic pe pr. Sofian Boghiu, iar prelegerile sale în calitate de profesor la Conservator, în vremea îngrădirilor comuniste, erau presărate de gânduri și texte religioase, îndemnând studenții să citească *Filocalia*. "Sacrul este ținta supremă a muzicii. Ea tinde către sacru chiar și când este profană sau când își uită destinul de a-l sluji. Doar un titlu sau un text spiritual folosit în muzică nu o califică automat drept sacră, căci sacrul este în muzică un dar, o prezență ce depășește puterile creatoare ale omului. Există muzici religioase atât de îndoielnice ca substanță, încât profanează până și textele pe care au fost compuse". (Ștefan Niculescu, *Reflecții despre muzică*, Editura Academiei Române, București, 2006, p. 168).
"Complexitatea partiturilor niculesciene – încărcate de isoane, sincronii, eterofonii, structuri modale, procedee matematice – a fost supusă cel mai adesea expresiei religioase." (Valentina Sandu-Dediu, "Câteva teme ale muzicii lui Ștefan Niculescu"

de semnificații, pare programatică prin titluri, cele mai multe din zona bisericească bizantină. Între partiturile sale simfonice întâlnim tituluri ca: *Unisonus* I, II, *Ison* I, II, *Sincronie*; în muzica de cameră *Echos* I pentru vioară; în muzica cu voce: *Aforismele lui Heraclit*, *Invocațio*, *Axion* sau *Psalmus*. În sinfonia corală pentru 12 voci (1988-1989) – *Invocațio* – Ștefan Niculescu strecoară în plină perioadă de prigoană comunistă textul rugăciunii inimii: *Iesuse Christe* și *Doamne Iisuse, miluiește-ne*. Compozitorul debutează cu un text în limba latină pentru a distrage atenția, după care se angajează fără nicio opreliște în spațiul rugăciunii isihaste cu textul consacrat în limba română. Armoniile sunt foarte strânse, într-o sintaxă eterofonă pe care o stăpânește cu mare lejeritate. Se poate observa pe verticală sincronia textului pentru toate vocile, concomitent cu eterofonia sonoră strânsă, vocile aducând melodii asemănătoare dar niciodată aceleași, generând o muzică modernă, departe de percepția clasică a muzicii noastre bisericești. Ideea a pornit de la Unu și Multiplu, de la pendularea între ison și deltă sonoră, fenomen generator în chiar muzica noastră bisericească de strană, unde psalții care interpretează simultan aceeași melodie dar fiecare cu facerile personale, are drept rezultat evadări sonore din unison spre multisonuri neașteptate.

Vinicius Grefiens (1916-2000)

Compozitor român[5] care a prins din plin exeriența perioadei comuniste cu niste lucrări specifice, a avut însă prilejul ca după '89 să-și pună în valoare talentul prin explorarea modalismului bisericesc românesc, exprimat într-o serie de colinde și partituri corale

în: Ștefan Niculescu. Portret în eterofonie, Volum coordonat de Olguța Lupu și Florinela Popa, Muzeul Național "George Enescu", Editura muzicală, 2015p. 31.)

[5] Vinicius Grefiens (1916-2000). Viorel Cosma prezintă în vol 3 (*Muzicieni din România. Lexicon*, Editura muzicală, București, 2000) o biografie detaliată a compozitorului Vinicius Grefiens. În portretul din final precizează: *Rafinamentul mijloacelor de expresie vocală ale lui Vinicius Grefiens a asigurat paginilor sale corale o anvergură universală* (p.226). A avut foarte multi discipoli printre care și pe Irina Odagescu Țuțuianu, de la care avem o scurtă mărturisire: *O personalitate aparte, un foarte mare compozitor al românilor, un suflet generos, un creator, un om valoros și iesit din comun, o raritate..., acesta a fost Vinicius Grefiens. Un compozitor, un pedagog foarte bun, un tip simpatic cu multă* știinta *de carte...*

religioase. Vinicus Grefiens și-a creat un tipar în cântul coral bisericesc. Elementele comune sunt cele legate de tehnicile de compoziție modală și o anumită puritate în exprimarea sacrului în lucrările Împărate ceresc, *Pre Tine Te lăudăm* sau în Dipticul *Invocații*. Am avut ocazia să experimentez cele trei partituri prin interpretarea lor în cafasul Catedralei Patriarhale. Am remarcat o seamă de tehnici streotipe care se apropie de practica rugăciunii isihaste. Conștient sau nu de acest lucru, compozitorul a găsit o modalitate de a atinge o anumită stare extatică prin tehnici de compoziție. În primul rând prin repetiție și prin insistența de două sau mai multe ori asupra unui pasaj, text, cuvânt sau expresie, prin secvențe și imitații. Reperatea continuă și invocarea lui Dumnezeu pe *Doamne, Iisuse* sau *miluiește-mă* o întâlnim și în practica isihastă. Compozitorul reiterează același pasaj ca pe o metodă de consolidare auditivă, dar mai ales pentru a fi auzit în implorare de către Dumnezeu:

Pe tine te lăudăm, te lăudăm(bis)

Pe Tine te binecuvântăm, binecuvântăm/

Pe Tine te binecuvântăm, te binecuvântăm(T), *te binecuvântăm*(A), *te binecuvântăm*(T), *te binecuvântăm*(A).

Știm că repetiția în muzică poate fi uneori redundantă, obositoare și plictisitoare. În cazul partiturilor lui V. Grefiens dincontră, insintența aceasta aduce prospețime și încredere. Mai departe, compozitorul se plasează într-o nouă ipostază. Implorarea atinge cote de strigare ca să fie auzit, văzut, simțit, folosind aceleași metode, repetiția și insistența:

Ție <u>îți mulțumim</u>, Doamne, <u>îți mulțumim</u>, Ție <u>îți mulțumim</u>, Tie <u>îți mulțumim</u>, Doamne <u>îți mulțumim</u>, Doamne <u>îți mulțumim.</u>

Piesa continuă cu repriza – Și ne rugăm Ție – după tiparul din partea de început, apoi *coda* cu toate vocile în registru grav pe un acord eliptic de terță. Aceleași mijloace de compoziție le regăsim și în lucrarea Împărate ceresc.

Vom insista însă asupra piesei de concert *Invocații* (Diptic), o lucrare modală, plină de reverberații isihaste, atât ca text cât și ca melodie sau armonie. Piesa debutează cu vocile feminine în terțet, iar cele masculine se adaugă pe parcurs cu rol de acompaniament. Cuvintele cheie care conduc la rugăciunea isihastă sunt: *Bucura-se-va inima mea de mântuirea Ta* (expunere de 3 ori la T și element de legătură

pentru întreaga parte I). Alte elemente isihaste descoperim în repetiții pe diferite texte, cuvinte sau expresii, precum: *mântuirea Ta* (12 ori), *inima mea* (8 ori), *luminează fața Ta, spre mila Ta, pleacă urechea Ta* ș.a. Partea I a diptucului mai are un laitmotiv des întâlnit în muzica bisericească, *Aliluia*, pe care compozitorul îl expune în acorduri de trison în stare directă cu relații plagale de cvinte paralele.

Partea a IIa modulează la relativa majoră, într-o notă veselă, optimistă, amintindu-ne de maniera de armonizare a Antifoanelor gl. VIII din *Liturghia psaltică* de Nicolae Lungu. Pe isonul vocilor grave, linia melodică este condusă de S și T, cu interludii scurte de *Aliluia* urmate de un *Lento assai* care recapitulează elemente din prima parte a concertului. În concluzie, această piesă de concert este o rugăciune cântată cu puternice reverberații filocalice, creată prin mijloace componistice inedite, sub pana inspirată a lui Vinicius Grefiens.

Paul Constantinescu(1909-1963)

Rugăcunea inimii debutează cu tema expusă la bas până la epuizarea întregului text isihast: *"Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeule, Fiul, miluiește-ne pre noi.*[6]*"* Fraza muzicală este construită din trei segmente (motive melodice), care se dezvoltă în formă clasică de arc (ambitus de 6-tă mică), cu revenire la punctul initial.



Pulsația de pătrime, într-o succesiune ritmică normală și fără nicio diviziune excepțională (de ex. *triolet*, care ar fi perturbat unitatea sau echilibrul tematic), simbolizează bătăile ritmice ale inimii, fără maladii cardiace sau alte aspecte colțuroase din "electrocardiograma" celui ce se roagă. Tema inspiră pace, liniște, echilibru și sobrietate. Discursul muzical este preluat apoi de vocea a 2-a pe linie ascen-

---

[6] De remarcat că varianta de invocare a numelui lui Iisus, diferă de cele clasice, uzuale. Cea mai flagrantă deosebire o descoperim în sintagma *"Iisuse Hristoase, Dumnezeule, Fiul"*, vs. *"Iisuse Fiul lui Dumnezeu"*, dar și *"miluiește-ne pre noi"*, vs, *"miluiește-mă"* sau *"miluiește-mă pre mine păcătosul"*.

dentă (bariton). Vocile intră ca într-o spirală. Baritonul preia tema ca într-o ștafetă. Din punct de vedere al sintaxei muzicale recunoaștem o formă de *Expoziție de fugă* (mai exact o *Invențiune*, răspunsul tematic fiind la *cvartă* și nu la *cvintă*), iar din punct de vedere semantic, această expunere tematică o putem interpreta ca aceeași rugăciune spusă de altcineva, cu identitate proprie. Rugăciunea inimii, ca *practică individuală* devine astfel *rugăciunea Bisericii*, ca suflu liturgic în cultul divin public. Tema este aceeași dar vine ca un răspuns pe o altă treaptă. În același timp cu baritonul, vocea de dedesubt devine voce însoțitoare (contrasubiect) cu un traseu melodic diferit și nou, susținând armonic vocea principală. Cea de-a treia intrare (tenor 2) cu aceeași melodie dar la octavă perfectă față de bas, o putem interpreta că *Biserica in extenso*: Hristos se zidește pe Sine Însuși până la sfârșitul veacurilor, cu fiecare mădular nou botezat. Expunerea tematică la octavă îi reprezintă pe fiii Bisericii născuți sau re(născuți) din apă și din Duh, vlăstare noi care mențin legătura duhovnicească și aceeași credință cu părinții sufletești și trupești (bas). Ei își exprimă credința într-un limbaj actualizat, al unei noi generații, fără să se înstrăineze de Duhul Tradiției. În sfârșit, ultima expunere din *Expoziție* aparține vocii celei mai înalte (tenor 1), care reiterează tema la cvartă perfectă față de bas. Sunt vocile contemporane nouă. Tema are un caracter concluziv și nu mai respectă traseul melodic obișnuit din primele trei expuneri. Toate aparițiile tematice sunt conjuncte între ele (sinaphé), stabilindu-se relații de comuniune între toate vocile. Substratul armonic adus de vocile acompaniatoare (contrasubiectul) se desfășoară pe valori mai lungi și cu mai puține cuvinte (*Doamne, Iisuse*). Regulile formelor clasice ale barocului sunt respectate în *sintaxă* (ex. contrasubiectul obligat), dar reținem elemente specifice muzicii bizantine în *morfologia* cântării: cadențe stihirarice perfecte, ison pe nota *la* - 4 măsuri la Br și ison pe nota *re* - 4 măsuri la T2.

Odată epuizată această secțiune introductivă, prin expunerea temei la toate cele patru voci, urmează o secțiune de *Dezvoltare* tematică. "Bătăile inimii" se precipită iar temperatura rugăciunii crește treptat, până la incandecență în zona de climax sau secțiunea de aur a lucrării. Pulsațiile de optimi sunt elementul de noutate. Această celulă melodică de patru optimi se perindă pe la fiecare voce. Vocile parcă se îmbie una pe alta într-un mod altruist, lăsând să se desfășoare

această secțiune ca un zbucium după Dumnezeu, fiecare voce preluând invocația *"Doamne"*.

Acest travaliu modal se îndreaptă către un centru de *mi*, zona dominantei, sau gândit în termeni specifici muzici bizantine, după *principiul roții* pe treapta a V-a a modului eolic[7] de *la*, pregătind o ultimă desfășurare tematică la cele două voci grave care se unesc și cântă împreună în terțe și unison, alternând eterofonic între *deltă sonoră* și *monodie*[8]. Vocile înalte își mențin vechile obiceiuri de acompaniament pe ison dar și câteva *semnale instrumentale* ca niște timpane de la templut sfânt, sau asemenea neștiutelor glasuri de trâmbițe ale Apocalipsei.

Abia după această nouă încercare, asemănătoare lămuririi aurului în foc, tot dramatismul se stinge brusc. După bara de măsură 42, parcă pășim într-o altă lume, o lume transfigurată, o lume a păcii, a *Luminii line* și a binecuvântării. Vocile enunță în ștafetă un lung șir de note în pasaje descendente asemenea limbilor de foc ale Cincizecimii, sau ca roua de dimineață (Ps, 132, 3). Picături de lumină se coboară din cer prin intermediul vocilor transfigurate de efortul anterior. Trei octave descendente din treaptă în treaptă, (mi-re-do-si-la-sol-fa#-mi-re-do-si-la-sol-fa-mi-re-do-si-la-sol-fa) ca suișuri și coborâșuri în inima omului (Ps. 103, 9; Ps. 83, 6), după care încheie pe treapta principală a modului, întru-un acord eliptic de terță. Acordul final, eliptic de terță, este specific tehnicilor de compoziție în stil modal, lăsând loc ambiguității, paradoxului și, în general, unei mari necunocute, care ne trimite, în cazul de față, la cuvintele Sf. Ap. Pavel (II Cor. 12, 2-4).

Concluzii

Practica rugăciunii inimii este ofertantă și pentru cei care aud despre ea sau citesc scrierile filocalice, dar mai ales pentru cei hărăziți să cunoască un Avă care își duce existența în această experiență mistică.

---

[7] Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, Editura muzicală, București, 1981, pp. 147-149.

[8] Teoretizarea *eterofoniei* ca sintaxă muzicală distinctă și aplicarea acesteia într-o seamă de partituri valoroase, aparține compozitorului Ștefan Niculescu. Acest compozitor poate fi integrat în categoria *compozitorilor isihaști*, asa cum Vasile Voiculescu este un *poet isihast*. (Ştefan Niculescu, *Reflecții despre muzică*, Editura muzicală, Bucureşti, 1980. Vezi și ediția din 2006 de același autor și cu același titlu, Editura Academiei Române, 172 pp.)

Odată ce ai ajuns în proximitatea acestei binecuvântate situații, este foarte posibil ca să ai parte de reverberații profunde în modul de a gândi, simți sau acționa. Cu atât mai mult sunt "contaminați" pictorii, poeții și muzicienii. Am arătat în studiul de față cum trei muzicieni, fascinați de metoda rugăciunii inimii, cu propriile lor mijloace de exprimare au reușit să lase posterității câteva partituri cu aromă filocalică, balsam pentru minte și inimă. Pe de o parte, Paul Constantinescu scrie o lucrare pe însuși textul rugăciunii inimii, iar Vinicius Grefiens și Ștefan Niculescu găsesc mijloace de compoziție care exprimă într-o formă explicită trăirea mistică a rugăciunii. Toate cele arătate mai sus dovedesc încă odată că rugăciunea cântată a Biserici este rod al talentului și măiestriei compozitorului, simultan însă cu lucrarea Duhului și cu inspirația într-o inima smerită. Alfel spus, o lucrare muzicală cu aromă de tămâie bine mirositoare este în strânsă legatură cu persoana și personalitatea duhovnicească a compozitorului, cunoscător deplin al tehnicilor dar și cu o viață curată.

Rugăciunea „Împărăteasa mea cea mai bună” în gândirea muzicală a lui Anton Uncu

Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Mihai BRIE
Facultatea de Teologie din Oradea

Preliminarii

Rugăciunea este cea mai înaltă modalitate de comunicare a omului cu Cel de Sus, „vorbirea minții cu Dumnezeu”[1], de aceea când stăm de vorbă, adică ne rugăm, alungăm din gândul nostru orice grijă lumească. Rugăciunea rostită cu glas tare răscoleşte simțirea inimii şi sporeşte evlavia atât în cel ce o rosteşte, cât şi în cel ce o ascultă. Pe aceste considerente constatăm că rugăciunea în formă cântată reprezintă o expresie înaltă a simțirii noastre, ajutând mintea să călătorească spre Dumnezeu. În acest sens Apostolul neamurilor se exprima astfel: „...Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu, mulțumindu-I în psalm în laude şi în cântări duhovniceşti” (Coloseni 3, 16). De-a lungul timpului avem câteva modele care au promovat rugăciunea cântată: Mântuitorul ca model, arhetipal cu apostolii (Matei 26, 30; Marcu 14, 26), respectiv Împăratul David prin magistrala sa operă, Psalmii şi reprezentativi Părinți ai Bisericii Primare: Ioan Gură de Aur, Ambrozie al Mediolanului, Niceta de la Remesiana, Vasile cel Mare etc.

În acest context Sfântul Vasile cel Mare defineşte relația psalm-cântare, respectiv trup-rațiune, astfel: „...Vorbind în chip figurat construcția trupului omenesc este un fel de psaltire, un fel de instrument

[1] Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune,* în vol. *Filocalia* I., traducere de D. Stăniloae, Sibiu, 1946, p. 80.

muzical adaptat după toate regulile muzicale pentru a aduce imne de laude Dumnezeului nostru. Faptele care se săvârşesc prin trup ţintesc slăvirea lui Dumnezeu, iar psalmul izvorât din raţiune este un gând plin de melodie care vine să se atingă de instrument (trup) crăind un ritm frumos, astfel cântarea este un glas plin de armonie redat în chip armonic..."[2], iar Sf. Isichie al Ierusalimului menţionează despre necesitatea stringentă a rugăciunii continue în viaţa creştinului autentic: „fericit este cel care-şi alipeşte gândul său la rugăciunea lui Iisus strigând către Domnul neîncetat în inma lui. Precum ploaia care cade pe pamânt fără încetare şi-l înmoaie pe acesta tot astfel cu cât mai des îl chemăm pe El cu atât mai mult pământul inimii noastre se umple de bucurie şi veselie"... „uneşte cu răsuflarea ta trezvia şi numele lui Iisus şi cugetă la moarte cu smerenie căci amândouă aduc mare folos".[3]

Despre mariologie

Biserica Ortodoxă ţine la loc de mare cinste cultul Maicii Domnului, ea fiind negreşit tronul lui Dumnezeu, scara luminii, pentru că Lumina coboară prin Ea. A fost cinstită dintotdeauna cu mare dragoste de: Sfinţii Apostoli, Arhanghelul Gavriil, Sfântul Ioan Botezătorul (pe când era în pântecele maicii sale şi a săltat de bucurie văzând-o) şi toate neamurile[4]. Deosebita cinstire de care se bucură Sfinta Fecioară Maria izvorăşte şi se fundamentează pe o serie de prerogative sau elemente speciale care alcătuiesc mariologia. Acestea sunt: învăţătura că Sfânta Fecioara Maria că este Născătoare de Dumnezeu, despre pururea fecioria Maicii Domnului şi Preacinstirea Maicii Domnului şi rolul ei de mijlocitoare înaintea lui Iisus Hristos, Fiul ei după trup. Aceste elemente se regăsesc mărturisite, atât în Sfânta Scriptură, cât şi în Sfânta Tradiţie, dar mai ales în istorisirea evanghelică despre Bunavestire şi în predica apostolică.

---

[2] Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la psalmi*, Migne PG, XXIIX, 212-213, vezi şi Nicu Moldoveanu, *Sf. Vasile cel Mare şi muzica bisericească*, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1980, p. 416.

[3] Sfinţi Părinţi, *Despre Taina Rugăciunii*, Bucureşti, 2010, pp. 83 - 84.

[4] Preot Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica Generală*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, p. 186.

Valoarea preacinstirii Maicii Domnului au fost confirmate dintru început, în mod unanim şi incontestabil, de Biserică. Urmând cuvintelor Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, „Că iată de acum mă vor ferici toate neamurile", Sfânta Fecioară a fost pomenită încă de la început în rugăciunile publice ale credincioşilor care i-au cerut şi îi cer în mod permanent ajutorul. În cea mai veche Liturghie, a Sfântului Iacob, ruda Domnului, ea este pomenită prin cuvintele: „Mai întâi de toate facem amintire Preasfintei, Preacuratei Fecioare, Preasfintei Maici a lui Dumnezeu, în amintirea ei şi pentru preacuratele şi sfintele sale rugăciuni, Doamne Dumnezeule, miluieşte-ne şi ne mântuieşte pe noi".

În aproape toate rugăciunile şi cântările Bisericii noastre, Preacurata Fecioară apare amintită ca sprijinitoare şi mijlocitoare pe lângă Tronul Slavei, pentru noi toți şi pentru a noastră mântuire. De aceea zicem de fiecare dată: „Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi!". Troparul praznicului Bunei Vestiri o numeşte „Începutul mântuirii noastre şi arătarea tainei cei din veac", întrucât, prin răspunsul dat arhanghelului, „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!" (Lc. 1, 38).

Fecioara Maria este cinstită de către Biserică printr-un cult de supravenerare sau hiperdulia, după etimologia termenului grecesc[5]. În iconografia Bisericii, Maica Domnului apare şezând pe Scaunul cel de sus, înconjurată de îngerii slavei, de-a dreapta Tronului ceresc[6].

În evlavia şi cultul Bisericii Ortodoxe, preacinstirea Maicii Domnului s-a manifestat sub diverse forme şi s-a exprimat printr-o mare bogăție de imne în cult şi în rugăciuni. După mărturiile Sfintei Tradiții, preacinstirea Maicii Domnului se manifestă prin sărbătorile închinate pomenirii şi cinstirii ei deosebite: Naşterea Maicii Domnului 8 septembrie; Intrarea în Biserică a Maicii Domnului 21 noiembrie; Bunavestire 25 martie; Adormirea Maicii Domnului 15 august; Soborul Maicii Domnului 26 decembrie; Acoperămantul Maicii Domnului 1 octombrie; Zămislirea Sfintei Fecioare 9 decembrie ş..a[7]. La acestea se adaugă invocarea în rugăciune, zugrăvirea chipului pe sfintele icoane

---

[5] *Dicționar de Muzică Bisericească Românească*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, p. 325

[6] Preot Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica General*ă, p. 456.

[7] *Dicționar de Muzică Bisericească Românească*, p. 343.

şi în biserici, zidirea de biserici care-i poartă hramul, cântări şi imne de laudă, rostirea de predici, panegirice şi cuvântări.

Rugăciunile şi imnele de laudă pentru preacinstirea Sfintei Fecioare nu lipsesc din nici o slujbă bisericească, iar bogăția de cuvinte, expresii şi varietatea lor sunt cea mai expresivă manifestare a pietății creştine faşă de Maica Domnului, între aceste slujbe speciale sunt acatiste şi paraclise închinate ei. Cea mai vie mărturie a preacinstirii Maicii Domnului şi a apropierii ei de Iisus Hristos, în cultul Bisericii, este aşezarea miridei Sfintei Fecioare la dreapta Sfântului Agneț, pe disc, la proscomidie[8].

Imnografia de specialitate a căutat să înveşmânteze personalitatea sa în cele mai frumoase expresii pentru a pune în evidență vrednicia Fecioarei, numind-o: „Pururea fericită"; „Biserică sfințită", „Rai cuvantător", „Lauda fecioriei", „Uşă cerească", „Cer nou", „Locaş împărătesc" ş.a[9].

Biserica Ortodoxă aduce Sfintei Fecioare un cult de preacinstire nu numai pentru sfințenia ei deplină, ci pentru că şi acum, aflându-se în stare preamărită în ceruri, de-a dreapta Mântuitorului, este Maica tuturor dreptcredincioşilor creştini pentru care se roagă necontenit, ea fiind „solitoarea" noastră către Fiul său.

Considerații liturgice

În tradiția bisericii ortodoxe, acatistul reprezintă expresia unanimă de preaslăvire a lui Dumnezeu. Proveniența greacă „acastistos" reprezintă un imn interpretat stând în picioare ca formă de laudă a Mântuitorului, al Maicii Domnului şi a altor sfinți. Printre cele mai vechi acatiste se numără cel al Bunei Vestiri cu componentele de rigoare, Paraclisul Maicii Domnului, Prohodul acesteia şi al Mântuitorului.

Acatistierul reprezintă cartera de cult ce incropeşte în paginile lui imnele intitulate acatiste şi paraclise. Prima ediție sinodală a Acatistierului, ca şi carte de cult a Bisericii Ortodoxe Române,

---

[8] Preot Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica Specială*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985, p. 254.

[9] Pr. Ene Branişte, Gheorghe Nițoiu, Gheorghe Nedea, *Liturgica tteoretică*, Editura Credința Noastră, Bucureşti,1997, pp. 161 - 164.

apare în 1971 şi cuprinde 29 de acatiste şi paraclise, iar cea din 2006, cuprinde 44 de acatiste şi cele două paraclise ale Maicii Domnului. Până la această dată, unele acatiste au fost tipărite în Ceaslovul cel Mare, edițile 1895 şi 1970, iar Acatistierul din 1975 cuprinde acatiste netipărite până la această dată ale unor sfinți români canonizați în 1955, cele trei canoane de rugăciune către Mântuitorul, Sfinții îngeri, îngerul păzitor, precum şi rânduiala Sfintei Împărtăşanii[10].

Sărbătoarea ce aminteşte de acoperământul Maicii Domnului, vizează o minune care a avut loc în celebrul cartier al Constantinopolului, fiind vorba de arătarea şi strălucirea cerească a Sfintei Fecioare Maria către sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos în calitatea ei de ocrotitoare şi mijlocitoare a creştinilor. Acest eveniment se bucră de înaltă cinstire la greci şi mai ales la călugări Sfântului Munte Athos. Începând cu 28 octombrie 1952, acest eveniment are valențe naționale amintiind de respingerea invaziei italiene din 1940 asupra Greciei.

Din secolul al XII - lea sărbătoarea a fost introdusă şi la ruşi[11].

În tradiția liturgică a anului bisericesc, data de 1 octombrie corespunde omagierii Acoperământului Maicii Domnului, în sens calendaristic reprezintă debutul anului universitar. Acest moment aminteşte de minunea arătării Maicii Domnului din biserica Vlaherne din Constantinopol, în vremea împăratului bizantin Leon cel Înțelept (886 - 912). Aici, la Vlaherne, se păstrau o parte din lucrurile pe care le purtase Maica Domnului (veşmântul, omoforul şi o parte din brâu)[12].

Biserica Sfânta Maria din Vlaherne fusese construită de împărăteasa Pulcheria, soția lui Marcian în anul 457. În acele vremuri această suburbie a Constantinopolului reprezenta un loc de adăpostire a creştinilor acelor vremuri. Sărbătoarea menționată la debutul lunii octombrie este ținută cu sfințenie de călugării athoniți. În iconografia ortodoxă există şi acatiste care reflectă protecția prin mijlocire a Maicii Domnului, unul dintre acestea este Acatistul Acoperământul acesteia, din data de 1 octombrie a anului bisericesc, în care regăsim

---

[10] Nicolae Necula, *Dicționar de muzică bisericească românească,* Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, p. 24.
[11] *Ibidem*, p. 25.
[12] *Dicționar de muzică bisericeasă românească*, Ed. Basilica, Bucurețti, 2013, pp. 23 - 24.

o componentă foarte importantă ca rugăciune cuprinzătoare intitulată „Împărăteasa mea cea preabună ...", creație calofonică reprezentativă a cultului liturgic.

Chinonicul în ortodoxie

Această formă papadică de cântare imnografică provine dintr-un cuvânt grecesc care înseamnă „ceea ce este comun", formă de cântare executată la strană spre sfârşitul Sfintei Liturghii, după cântarea *„Unul Sfânt..."* în timpul împărtăşirii credincioşilor şi deține anumite particularități, fiind dedicată duminicilor, zilelor săptămânii, ori praznicelor împărăteşti. În Transilvania şi Banat poartă denumirea de priceasnă.[13]

Autorul. Repere bibliografice

Anton Uncu[14], profesor psalt compozitor, născut la începutul secolului XX la 18 ianuarie 1908. Înzestrat cu adevărate calități muzicale a fost numit cântăreț al Catedralei Patriahale între anii 1930 – 1935. A absolvit Facultatea de Teologie Ortodoxă din Bucureşti, respectiv Academia de Muzică Religioasă din acelaşi oraş. A fost succesorul reperezentativei personalități Ion Popescu Pasărea, la Seminarul Nifon mitropolitul între 1949 - 1956, asistent la Institul Teologic Ortodox din Bucureşti, iar din 1962 a fost hirotinit preot pe seama Bisericii Sfânta Treime Ghencea, unde a slujit până la trecerea în veşnicie. Opera sa[15] cuprinde cărți de muzică bisericească având în conținutul lor Polelielee, binecuvântătă, cântări calofonice, armonizări. Lucrarea muzicală „Împărăteasa mea cea prea bună", în glasul V, notată după interpretarea diaconului Sofronie Rusu, reprezintă unul din punctele de referință ale gândirii sale muzicale.

---

[13] Nicolae Gheorghiță, *Chinonicul duminical în perioada postbizantină. Liturgică şi muzică*, Ed. Muzicală, Bucureşti 2007; *Dicționar enciclopedic de cunoştințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeş, 2001. p. 100.

[14] Nicu Moldoveanu, „Profesorul, protopsaltul şi clericul Anton Uncu", în Rev. *BOR*, Bucureşti, 1980, nr. 9 -10.

[15] Gheorghe C. Ionescu, *Muzica bizantină în România. Dicționar cronologic*, Bucureşti, 2003.

Lucrarea muzicală

ÎMPĂRĂTEASA MEA CEA PREA BUNĂ

glasul V Pa

cîntată de Ierodiaconul Sofronie Rusu și
notată de A.V. Uncu

Andante

Îm - pă - ră - tea - sa mea cea prea bu - nă și
Îm - pă - ră - tea - sa mea cea prea bu - nă și

nă - dej - dea mea, Năs - că - toa -
nă - dej - dea mea, Năs - că - toa -

- re de Dum - ne - zeu, pri - mi -
- re de Dum - ne - zeu, pri - mi -

toa - rea să - ra - ci - lor, bu - cu - ri - a mîh - ni -
toa - rea să - ra - ci - lor, bu - cu - ri - a mîh - ni -

ți - lor și a - co - pe - ri - toa - rea ne -
ți - lor și a - co - pe - ri - toa - rea ne -

că - ji - ți - lor, ve - zi-mi ne -
că - ji - ți - lor, ve - zi-mi ne -

vo – ia, ve – zi-mi mîh – ni – rea; a –
vo – ia, ve – zi-mi mîh – ni – rea; a –

ju – tă-mi ca u – nui ne – pu – tin – cios,
ju – tă-mi ca u – nui ne – pu – tin – cios,

hră – neș – te – mă ca pe un stre – in, ne – ca –
hră – neș – te – mă ca pe un stre – in, ne – ca –

zul meu îl știi, ci-l des – lea – gă
zul meu îl știi, ci-l des – lea – gă

pre – cum vrei; că n-am alt a –
pre – cum vrei; că n-am alt a –

ju – tor fă – ră de ti – ne, nici al –
ju – tor fă-ră de ti – ne, nici al –

tă fo – lo – si – toa – re de – gra –
tă fo – lo – si – toa – re de – gra –

bă, nici al – tă mîn-gî – ie – toa – re
bu – nă; ci nu – mai pre – ti – ne,
O! Mai – ca lui Dum – ne – zeu, ca să mă
pă – zeşti şi să mă a – co – peri, în
ve – cii ve – ci – lor. A –
min.

Perspective muzicologice

Lucrarea de față se înscrie în arealul liturgic ortodox ca una din cele mai alese creații muzicale, având la bază un text religios cu profunde referințe teologice în devenirea creştinului. Prezenta lucrare bogat ornamentată este compusă în glasul V, în stil stihiraric având linii melodice de anvergură, formule ritmice, salturi intervalice ce constituie o adevărată capodoperă. Dacă tonalitatea minoră cu cadențele

specifice pe bază, cvartă şi cvintă cu prezența constantă a trioletului dar şi a dactihilului în nenumărate registre ale ambitusului muzical ce se întinde de la La de jos până la Fa I, cu o țesătură cantilenică amănuțită se descoperă în fața auditorului ca una dintre cele mai impresionante calofonii muzicale ortodoxe din secolul XX.

Scurte reflexii teologice

Încă de la începutul lucrării sesizăm că imnograful i se adresează Maicii Domnului cu statutul de „Împărăteasă", atribuindu-i în acelaşi timp thetokia stabilită la Sinodul al III - lea de la Efes (431). În continuare descoperim formule ce o apropie de cel care îi cere mijlocirea la Tronul lui Dumnezeu, prin formulele: „primitoarea săracilor, ajutătoarea străinilor, bucuria celor mâhniți, „acoperitoarea celor necăjiți".

Verbele centrale al prezentei creații calofonice sunt: „vezi, ajută, hrăneşte", în jurul cărora se creionează mâhnirea, nevoile şi neputința omenească, respectiv îndemnul imnografului la ajutorul necondiționat al Fecioarei, ca unică mijlocitoare şi pururea rugătoare. Prezența în finalul lucrării a verbelor „să ne păzeşti şi să ne acoperi" indică fără tăgadă protecția unică pe care doar Ea, în calitate Maică a lui Dumnezeu poate să o manifeste față de cei ce îi cer ajutorul neîncetat.

Concluzii

În cele din urmă constatăm că rugăciunea reprezintă o condiție sine qua non la dobândirea fericirii veşnice. Dacă ea face parte şi din areealul culturii muzicale autohtone, constiutuie un plus valoare în valorificarea textului imnografic printr-o interpretare ce crează o atmosferă de taină între om şi Dumnezeu, iar compozitorul Anton Uncu şi primul interpret al acestei creații calofonice de referință, ierodiaconul Sofronie Rusu îşi merită cu deplin locul în panteonul culturii naționale bisericeşti din toate timpurile.

Un manuscris psaltic din Școala Paisiană aparținând lui Visarion Protopsaltul și Duhovnicul de la Mănăstirea Neamțului

Pr. Lect. Univ. Dr. Zaharia MATEI
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București

Preliminarii

Isihasmul românesc a cunoscut în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea un reviriment puternic datorat personalității remarcabile a Sfântului Cuvios Paisie Velicikovski, starețul mănăstirilor Dragomirna, Secu și Neamț. Prin gândirea și trăirea sa filocalică a marcat destinul duhovnicesc al sutelor de ucenici pe care i-a format în școala monahală ce-i poartă numele. Acest puternic curent paisian s-a manifestat în chip deosebit și în spațiul muzicii bisericești psaltice și corale. Astfel, în perioada stăreției marelui Paisie, în mănăstirea Neamțului, cântarea era asigurată la strană de cele două coruri românesc și rusesc, care executau cântările alternativ: o săptămână corul românesc, în strana dreaptă, și o săptămână corul rusesc, care executa cântările după sistima musichiei rusești. Cei mai însemnați reprezentanți ai filonului muzical bizantin au fost Iosif Schimonahul, conducătorul și dascălul Școlii de psaltivhie și Visarion Protopsaltul și Duhovnicul, discipolul celui dintâi, de la care a deprins cântarea în sistema veche cucuzeliană și cel mai de seamă exponent al Școlii muzicale a obștii nemțene. Creația celor doi călugări a fost atât de apreciată de cântăreții români încât s-a răspândit nu doar pe teritoriul Moldovei, ci și în Țara Românească. Dintre cei doi psalți menționați, Visarion Protopsaltul, cunoscător avizat al celor două notații muzicale, a cărui instruire și

perfecționare muzicală s-a datorat, în primul rând lui Iosif Monahul, apoi dascălilor greci Grigore Protopsaltul și Nichifor Cantuniari, iar în notația hrisantică lui Macarie Ieromonahul, s-a preocupat să traducă în sistema hrisantică creațiile compuse de dascălul său în sistema veche, totodată devenind el însuși creatorul unui vast repertoriu de strană, în care stilul compozițional predominant este "syntomon", cântările sale fiind similare ca scriitură celor compuse de contemporanul său, Paharnicul Dimitrie Suceveanu. Multe dintre manuscrisele Școlii muzicale nemțene au circulat și în alte centre și vetre monahale românești. Astfel, în luna februarie a anului 2005, aflându-mă pentru cercetare în Biblioteca Mănăstirii Ciolanu, cu îngăduința și ospitalitatea părintelui stareț din acea vreme, arhimandritul Chiril Lovin, actualul director coordonator al departamenului *Carte de cult* al Patriarhiei Române, am aflat sub unul dintre rafturi un manuscris ce poartă semnătura lui Visarion Duhovnicul. Manuscrisul românesc cu pricina conține slavele de la Vecernie, Litie, Stihoavnă și Laude ale întregii perioade a Triodului, începând cu Duminica Vameșului și Fariseului și încheind cu Sfânta și Marea Sâmbătă. Acest document muzical original ce poartă cota 1053 este datat 1839 și este de o frumusețe muzicală și grafică deosebite. Caligrafierea este chirilică, iar cântările sunt atât de bine alcătuite încât pot fi executate la strană direct de pe manuscris. Frumusețea, originalitatea, concizia cântărilor, precum și grafia de excepție a acestui manuscris m-au determinat să-l prezint în cadrul acestui simpozion teologic. Este demn de adăugat aici și faptul că aceste melodii dedicate perioadei Triodului au circulat și în alte manuscrise, fapt care a făcut ca în anul 2005 să fie publicat Triodul Paisian, care cuprinde cântări suplimentare care nu se găsesc în acest manuscris.

Revirimentul isihasmului în vremea Sf. Cuv. Paisie Velicikovski (1722-1794)

Secolul al XVIII-lea a avut o însemnătate majoră pentru parcursul duhovnicesc al lumii creștine răsăritene, fiindcă acum s-a simțit nevoia reconsiderării isihasmului ca *modus vivendi* al monahismului ortodox, pentru care practica Rugăciunii lui Iisus, a slujbelor liturgice după tipicul atonit și modul de viețuire bazat pe Regulile mari și



mici ale Sfântului Vasile cel Mare, au constituit elementele fundamentale ale acestei renașteri. Redescoperirea și reîntoarcerea la viața duhovnicească manifestată în epoca Sfinților Grigorie Palama și Grigorie Sinaitul s-a realizat prin două mari personalități, Sf. Cuvios Vasile de la Poiana Mărului și Sf. Cuv. Paisie Velicicovski. Din cauza propagandei de catolicizare exercitată în partea de vest a Ucrainei și în ținutul Galiției, dar și din pricina reformelor secularisté ale țarului Petru cel Mare și ale țarinei Ecaterina a II-a, aceștia au decis să vină în ținuturile Moldovei și ale Țării Românești pentru a întemeia obști monahale după modelul celor atonite și pentru a-și duce viața în liniște și în rugăciune neîncetată. În această perioadă, Țările Române se aflau sub dominație fanariotă, domnitorii fanarioți și mitropoliții favorizând și asigurând cadrul propice dezvoltării vieții monahale de tip isihast. Cei doi stareți, Vasile și Paisie erau originari din Ucraina de astăzi. După o perioadă de viețuire la Sfântul Munte Athos, au revenit în Țările Române. Din inițiativa starețului Paisie s-au tradus și s-au pus în practică textele filocalice și scrierile despre rugăciune și viețuire monahală ale marilor Părinți și isihaști ai Răsăritului, accentul picând pe practicarea Rugăciunii lui Iisus. Așa se face că monahismul românesc a cunoscut acum o epocă de mare înflorire[1]. În anul 1769 s-a alcătuit corpusul Filocaliei de la

[1] Privitor la curentul de reînnoire a isihasmului ortodox în timpul stăreției Sf. Cuv. Paisie Velicicovski s-au scis în ultima vreme numeroase studii. Dintre acestea menționăm: P. I. DAVID, „Cuviosul Paisie cel Mare (Velicikovski) un desăvârșit monah roman", în *Biseica Ortodoxă Română*, anul XCIII, nr. 1-2, ianuarie-februarie,

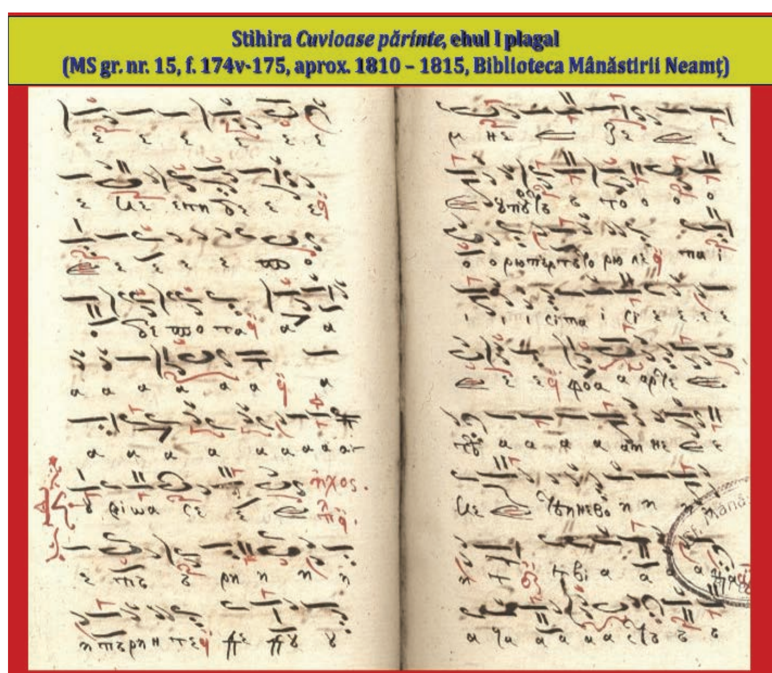
Dragomirna, ale cărei texte traduse din greacă în română, iar mai apoi din română în slavonă, au fost publicate în anul 1793, la Petersburg, sub numele de *Dobrotolijubie*. O parte dintre textele ascetico-mistice ale Filocaliei românești au pătruns și în conținutul Filocaliei grecești de la Veneția, tipărită de Sfinții Nicodim Aghioritul și Macarie al Corintului, în anul 1782. Așadar, isihasmul românesc, prin Sfinții Cuvioși Vasile și Paisie a cunoscut o largă înrâurire în întreg spațiul ortodox. Ucenicii starețului Paisie de la Neamț au devenit la rândul lor părinți duhovnicești îndrumători ai obștilor monahale ce le-au fost încredințate. Un exemplu grăitor a fost Sf. Cuvios Gheorghe de la mănăstirile Cernica și Căldărușani care s-a pregătit în școala duhovnicească a Sf. Cuvios Paisie, dar și Sf. Grigorie Dascălul, care a viețuit în obștile de la Neamț și Căldărușani, unde a tradus numeroase texte scrieri teologice și filocalice, iar în anul 1823 a devenit mitropolitul Ungrovlahiei.

Școala muzicală de la Neamț – corală și psaltică

Concomitent cu viața de rugăciune, în mănăstirea Neamț s-a dezvoltat și o școală muzicală de mare prestigiu, continuatoarea școlii de muzică bizantină din secolele XIV-XV, aflată sub îndrumarea starețului Ioasaf. În vremea starețului Paisie s-au cultivat două direcții: una reprezentată de cântarea psaltică (monodică), în limba română,, iar cea de-a doua reprezentată de cântarea corală în limba slavonă, executată de călugării slavi care l-au însoțit pe Sf. Paisie la venirea sa pe teritoriul românesc[2]. Pe la anul 1782 s-a înființat Școala muzicală de la mănăs-

București, 1975, pp. 162-191 (tratează și chestiunea cântării bisericești psaltice și corale în timpul stăreției Sf. Cuv. Paisie la Neamț); Mitropolitul SERAFIM, „Starețul Paisie Velicikovski", în *Isihasmul – tradiție și cultură românească*, Ed. Anastasia, 1994, pp. 129-150; Pr. Prof. Dr. Ioan MOLDOVEANU, „Legăturile românilor cu Muntele Athos. Mănăstiri românești închinate", în vol. *Monahismul ortodox românesc. Istorii, contribuții, repertorizare*. Volumul 2, pp. 1038-1042.

[2] Cu privire la activitatea muzicală a corului armonic al căugărilor ruși ne furnizează date Titus CERNE, „Relativ la prima înjghebare a musicei vocale în țară, în *Arta*, Iași, an I, nr. 18, 25 mai 1884, p. 285, apud, Dr. Vasile VASILE, „Dezvoltarea muzicii religioase în timpul stăreției Sfântului Paisie Velicicovshi (cel Mare), în *Teologie și Viață*, serie nouă, anul IV (LXX), nr. 11-12, noiembrie-decembrie, 1994, p. 99 și Teodor T. BURADA, „Corurile bisericești de muzică vocală armonică în Moldova", în *Arhiva*,



Stihira *Cuvioase părinte*, ehul I plagal
(MS gr. nr. 15, f. 174v-175, aprox. 1810 – 1815, Biblioteca Mânăstirii Neamț)





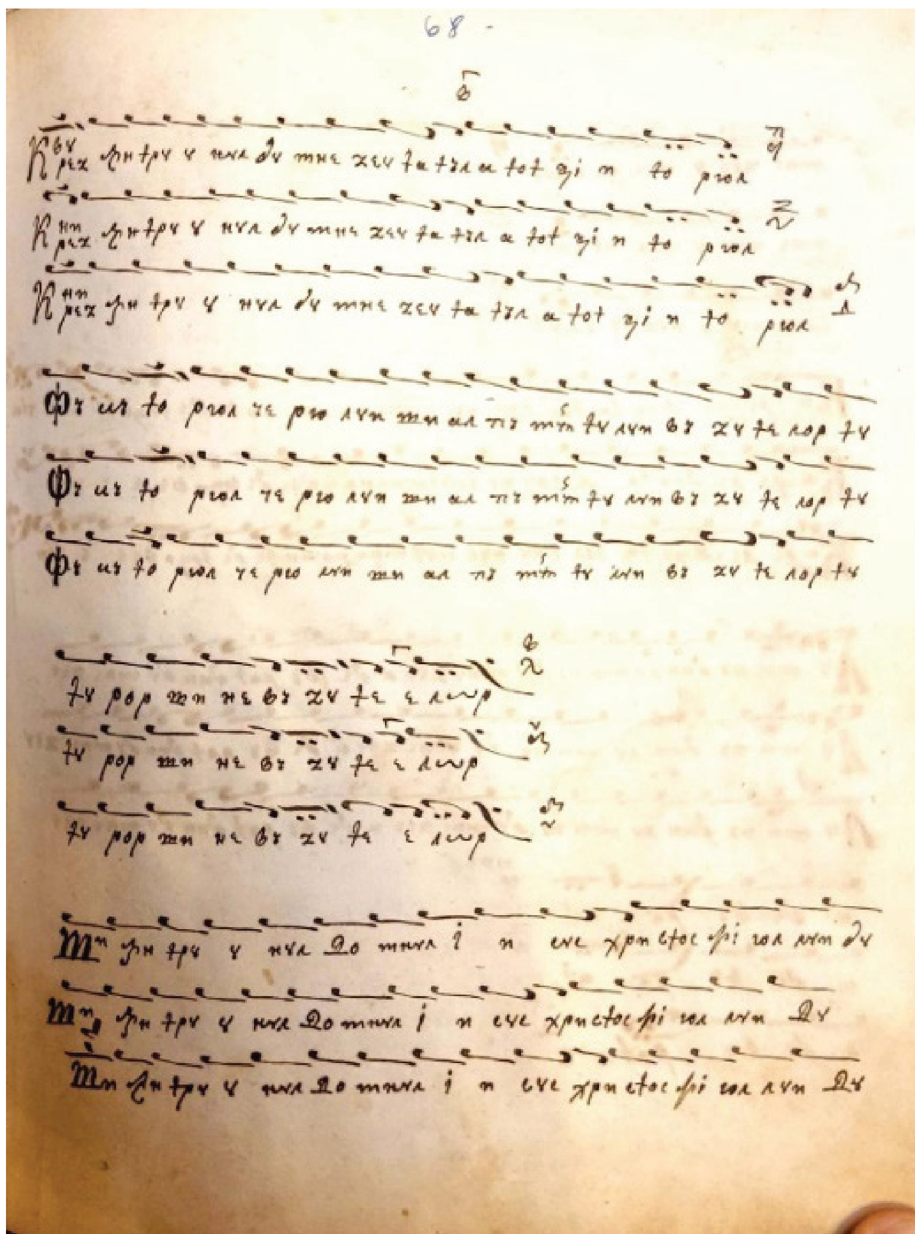


tirea Neamț și tot acum și corul rusesc de muzică vocală, care cânta după sistima musichiiei rusești. La slujbele liturgice dădeau răspunsurile la strană cele două coruri, introducându-se rânduiala cu săptămâna: o săptămână cântarea psaltică era asigurată de corul călugărilor români condus de dascălul lor, Iosif Protopsaltul, care cântau în strana dreaptă, iar următoarea săptămână, corul rusesc care cânta în manieră armonică, plurivocală, în strana stângă, de pe partituri caligrafiate în notația sinodală din Petersburg (pe portativ, rombică), ce fuseseră aduse odată cu venirea acestora din Rusia. Desigur, această cântare corală avea mai degrabă un caracter rudimentar. După mărturia lui Teodor T. Burada, „această școală înființată de starețul Paisie, numită școală slavonă de cântări bisericești, a produs un număr mare de buni cântăreți și a format apoi un cor renumit. „Corul rusesc" cânta slujba bisericească în întregimea ei: Vecernia, Utrenia, privegherile de toată noaptea, precum și Liturghia de dimineață, atât la praznicele împărătești, cât și la toate duminicile și sărbătorile de peste an"[3]. Cu timpul, acest cor a căpătat un renume aparte, fiind chemat la întronizarea domnitorului Moldovei Mihail Grigorie Sturza, în anul 1834, la biserica „Sf. Nicolae Domnesc" din Iași, pentru a da răspunsurile la Sf. Liturghie. Ulterior epocii Sfântului Cuvios Paisie, activitatea acestui cor rusesc s-a estompat, însă, Școala muzicală psaltică de la Neamț și-a urmat cursul firesc, grație activității prolifice a lui Visarion Protopsaltul, discipolul lui Iosif Protopsaltul, și a Ieromonhaului Macarie, care avea să predea aici psaltichia în noua sistimă hrisantică, între anii 1831-1833. Deși în Biblioteca mănăstirii Neamț nu s-au descoperit până în prezent partituri corale cu text liturgic slavon, totuși, din prima jumătate a secolului al XIX-lea datează un manuscris nemțean cu nr. 5 – *Cartea de cântări a fratelui Dimitrie* unde, între

Iași, nr. 9-10, septembrie-octombrie, 1914, pp. 303-332; Chestiunea activității corului armonic rusesc de la mănăstirea Neamț este reluată și de Pr. Stelian IONAȘCU, în *Cultura corală bisericească la români. Documente din Arhiva Mitropoliei Ungrovlahiei 1876-1897*, Basilica, București, 2019, între pp. 34-47.

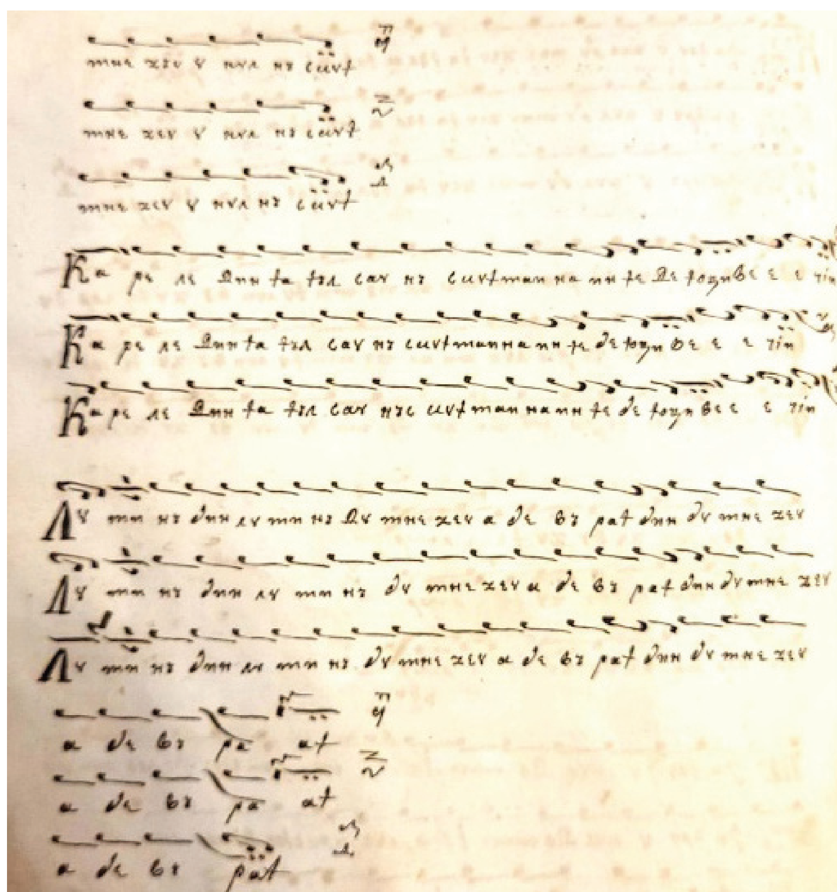
[3] Teodor T. BURADA, „Corurile bisericești de muzică vocală armonică în Moldova", apud, Pr. Stelian IONAȘCU, *Cultura corală bisericească la români...*, p. 41. Informații suplimentare cu privire la germenii cântării corale pot fi urmărite în studiul Dr.Vasile VASILE, „Dezvoltarea muzicii religioase în timpul stăreției Sfântului Paisie Velicicovshi (cel Mare), stud. cit., pp. 98-100 și în volumul, *Mănăstirea Neamț – străveche vatră de cultură muzicală*, Ed. Doxologia, Iași, 2005.

filele 84r-87v apare *Crezul* sub formă de cântare „după sistima musichiei rusești, pe care urmează ca negreșit trei să-l cânte, facere a răposatului Visarion Protopsaltul"[4].



---

[4] Vezi, Pr. Stelian IONAȘCU, *Cultura corală bisericească la români...*, p. 46.



Crezul cântat în manieră corală armonică, la trei voci este consemnat și în Ms. rom. II-37, din B.S.S., ff. 68ʳ-71ᵛ, de la mănăstirea Văratec, care a aparținut monahiei Mina Hociotă, având aceeași adnotare: „după sistima musichiei rusăști, pe care urmează negreșit să-l cânte, unul începând de la *Vu*, iar altul de la *Ni* și al treilea iarăși de la *Ni*"[5].

De asemenea, Rugăciunea Domnească *Tatăl nostru*, în glasul VIII, apare în acest manuscris, între filele 71ᵛ-72ᵛ. Aceste două lucrări au fost notate cu neume psaltice, la trei voci, textul fiind în caligrafiere chirilică, vocile secundare (a doua și a treia) acompaniind linia melodică. Cadențele sunt realizate pe trisonul major: Di – Zo – Pa. În mod cert, putem vorbi doar de zorii sau începuturile cântului coral

---

[5] Cf. Pr. Stelian IONAȘCU, *op. cit.*, p. 47.

la români, Visarion Duhovnicul consemnând cele două partituri din memorie, fapt ce confirmă practica mai veche corală ce se înfiripase de ceva timp la mănăstirea Neamț.

Iosif Monahul – Conducătorul Școlii de psaltichie de la mănăstirea Neamț[6]

În mod evident, la venirea Sfântului Cuv. Paisie la mănăstirea Neamț, în anul 1779, exista o temeinică școală de psaltichie ce urma să fie pusă sub îndrumarea lui Iosif Monahul. În Pomelnicul ctitoricesc al Sfintei Mănăstiri Neamț, din 1846 (Ms. nr. 190 din fondul nemțean) aflăm că Iosif Protopsaltul „a adus în Monastirea Neamț știința și învățătura musichiei vechi, a cântărilor bisericești pe care le-a paradosit la mulți părinți"[7]. Despre Iosif Protopsaltul vorbește în *Memoriul pentru cântările bisericești în România* eruditul ierarh Melchisedec Ștefănescu, zicând: „Dascălul de cântări Iosif a lăsat o mulțime de cântări românești puse pe psaltichie, care însă nu s-au dat la lumină"[8]. De asemenea, unul dintre remarcabilii bizantinologi

[6] Până în prezent, cel mai laborios studiu despre activitatea muiczlă a lui Iosif Schimonahul Protopsaltul a fost alcătuit de distinsul profesor de la Universitatea Națională de Muzică din București, Dr. Vasile VASILE, intitulat„Iosif Protopsaltul", în rev. *Muzica*, serie nouă – anul XII, nr. 3 (47) iulie-septembrie, 2001, pp. 100-134. Informații însemnate cu privire la viața protopsaltului moldovean, dinaintea intrării sale în obștea Sfîntului Cuvios Paisie Velicikovski de la Neamț, ne oferă monahul Filotheu Bălan de la Mănăstirea Petru Vodă. Acesta opinează, pe baza unor manuscrise cercetate, faptul că monahul Iosif Protopsaltul ar fi purtat ca mirean numele de Ioan și că ar fi învățat psaltichia în notație cucuzeliană cu dascălul grec, prezent la Iași, Atanasie Rapsaniotul, amintit de Macarie Ieromonahul în *Prefața* Irmologhionului său de la 1823. Acest Ioan Hâjdău ar fi venit în obștea Sfântului Paisie dela Dragomirna, în anul 1763, activând aici ca dascăl de psaltichie. După plecarea Sfântului Paisie și a obștii pe care o conducea la Secu, și apoi la Neamț, acest Ioan a renunțat la lucrurile acestei vieți și a intrat în obștea monahală a părintelui său sufletesc, Sf. Cuvios Paisie Starețul, care l-a și tuns în monahism, în anul 1785, dându-i numele de Iosif. Vezi „Studiu despre Calofoniconul Paisian", în *Calofonicon Paisian*, ediție îngrijită de monahul Filotheu Bălan de la Mănăstirea Sfinților Arhangheli Petru Vodă- Neamț, Ed. Sofia, București, 2023, p. 837.
[7] Vasile VASILE, „Iosif Protopsaltul", *stud. cit*., p. 105.
[8] Melchisedec (Episcop), „Memoriu pentru cântările bisericești în România, în *Revista Teologică*, Iași, an IV, nr. 1, ianuarie 1882, p. 31, apud Vasile VASILE, „Iosif Protopsaltul", *stud. cit*., p. 101.

români, Gheorghe Ciobanu, menționează cu mândrie numele lui Iosif Protopsaltul de la Neamț, astfel: „Psalților din Țara Românească trebuie alăturați cei din Moldova, în primul rând Iosif Monahul, care a creat o adevărată școală muzicală la Mănăstirea Neamț, continuată de Visarion Monahul, până către mijlocul secolului al XIX-lea. Manuscrisele aflate în bibliotecile mănăstirilor moldovenești: Neamț, Secu, Agapia, Văratec etc. sînt grăitoare în acest sens. Meritul mare al lui Iosif Monahul și al urmașilor săi este că au pus accent, mai mare decât contemporanii lor, pe cântările irmologice, „syntomon” – adică „scurte”, concise, silabice -, nu „argon”, sau „pe mare” cum s-a spus în românește”[9]. Creația sa cuprinde cântări în limba română, în limba greacă, dar și bilingve, româno-grecești, diseminate în zecile de manuscrise conservate în fondul Mănăstirii Neamț, al Bibliotecii Academiei Române și în alte biblioteci mănăstirești și publice. Multe dintre cântările compuse de Iosif Protopsaltul au fost transcrise în noua sistimă hrisantică de cel mai apropiat ucenic și urmaș al său, Visarion Protopsaltul și Duhovnicul. Deși obiectul studiului nostru nu îl constituie prezentarea operei sale muzicale, menționăm totuși aici câteva dintre cântările compuse de el: Anixandarele moldovenești, în glasul VIII, axioane duminicale, heruvice duminicale (glas I, glas IV), heruvic în Sâmbăta Mare, Cu noi este Dumnezeu, Polieleul (Robii Domnului), Binecuvântările Învierii, heretismosuri și polihronioane etc. Dintre toate compozițiile sale, Anixandarele pe glasul al VIII-lea s-au bucurat de o largă răspândire. Așa se face că acestea au fost caligrafiate, la o dată mai târzie, în *Psaltichia rumănească* de la 1713 (BAR, ms. rom. 61) a lui Filothei Sin Agăi Jipei, Protopsaltul Mitropoliei Ungrovlahiei, chiar la începutul acestui manuscris. Unele manuscris de la Sfântul Munte cuprind între filele lor aceste anixandare[10].

Visarion Protopsaltul Ieromonahul și Duhovnicul a fost protopsalt, dascăl de psaltichie, compozitor, traducător, copist-caligraf (1794-1844). A fost cel mai important ucenic și urmaș al lui Iosif Monahul în Școala de psaltichie de la Mănăstirea Neamț și cel care a transcris în noua metodă muzicală hrisantică mare parte din creația muzicală

[9] Gheorghe CIOBANU, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, p. 338.
[10] Vezi, Vasile VASILE, „Iosif Protopsaltul”, *stud. cit.*, pp. 115-117.

a dascălului său. Dintr-o biografie pe scurt, aflată între filele manuscrisului intitulat: *Adunare a cuvintelor pentru ascultare…*, păstrat în Biblioteca Mănăstirii Neamț, 1817, sub cota1229/3, aflăm următoarele:

„La anul: 1794. maiu, 7: zile, mam născut.
la: 1806, Noemvr: 15: am venit la călugărie.
la: 1809, august: 15: m-au făcut anagnost păr: Veniamin mitropolit.
la: 1812: octomvr: 11: mau făcut calogher păr: Ven: mitr:
la: 1815: fevruar: mau făcut diacon păr: Ven: mitr:
la: 1824: avgust :24: mau făcut preot păr: Ven: mitr."

Alt caligraf a completat următoarea însemnare:

„la:1844: Dekemvrie:16: s-au dus din viață păr:
Visarion Ieromonahul și D(u)hovnicul"[11].

Visarion Protopsaltul a fost contemporan cu Iosif Protopsaltul, dascălul său în sistema veche, cu Macarie Ieromonahul, care a predat sistema nouă călugărilor de la Neamț între anii 1831-1833 (`34) și cu Anton Pann (1796, `97-1854). De la Visarion Protopsaltul ni s-au transmis în jur de 20 de manuscrise autografe, caligrafiate între anii 1817-1844, marea majoritate în Mănăstirea Neamț, dar și în alte fonduri mănăstirești, precum Agapia, Secu, Ciolanu etc. Un document care consemnează istoria vetrelor monahale de la Neamț și Secu și viața Sf. Cuvios Paisie ne prezintă detalii privind activitatea și creația muzicală a celui mai important reprezentant al școlii nemțene de psaltichie: „Nu mai puțin au fost întru învățătură și Părintele Visarion Ieromonah din aceastași Monastire, care iarăși foarte bine știind meșteșugul sistimii vechi, au prefăcut multe cântări pe sistima noauă. Ba încă din înțelepciunea cea dată lui de la Dumnezeu, au și alcătuit foarte multe cântări bisericești, pre cum Stihirariul preste tot anul a Mineaelor, a Penticostarului, a Triodului și Irmoase cu pripeale pe la Praznice, Polieleae, Heruvice, Axione, Chinonice, și altele: pe care le-au și scris însuși foarte frumos, căci că și întru acest meșteșugu al scrierii cărților, nu era prost [simplu – n.ed.]"[12]. Visarion Protopsaltul

[11] Vezi, Gabriel DUCA, „Prefață" la Tomul al II-lea al *Stihirarului* ianuarie – august, al lui Visarion Protopsaltul, Mănăstirea Agapia, Ed. Doxologia, 2013, p. III.

[12] BMN, ms. rom. nr. 154, *Istoria Mănăstirii Neamțului și Secului și viața Cuviosului* Paisie, ff. 173^v-174^r, în, Gabriel DUCA, „Prefață" la Tomul al II-lea al *Stihirarului*, *op. cit.*, pp. I-II. Informații suplimentare cu privire la viața și activitatea lui Visarion

a învățat psaltichia în sistima veche, așa cum spuneam mai sus, cu Iosif Monahul și a asistat, la Iași, la orele de psaltichie predate de arhidiaconul Nichifor Kantuniari al Patriarhiei Antiohiei, fost ucenic al lui Iacov Protopsaltul și care fusese primit de mitropolitul Veniamn Costachi, la Iași, unde deschisese o școală de psaltichie[13]. Apoi, a studiat sistima nou[cu Grigorie Protopsaltul (Vizantie) și cu Ieromonahul Macarie. Traduce numeroase cântări grecești în limba română și transpune cântările dascălului Iosif Monahul din sistema veche în cea nouă. Contemporan cu Macarie Ieromonahul și cu Anton Pann, Visarion Protopsaltul poate fi considerat un exponent al românirii cântărilor de strană. Multe dintre cântările sale sunt în stilul *syntomon*. Creația

---

Protopsaltul sunt menționate în următoarele lucrări: Gheorghe C. IONESCU, *Muzica bizantină în România*, Dicționar cronologic, Ed. Sagittarius, 2003, pp. 181-183; Diac. Ioan IVAN, „Manuscrisele de muzică psaltică de la Mănăstirea Neamț", în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 9-12/1960, pp. 602-614; Vasile VASILE, „Visarion Protopsaltul – reprezentant de seamă al Școlii muzicale de la Neamț", în *Studii și cercetări de istoria artei. Seria teatru, muzică și cinematografie*, tomul (39), 1992, pp. 93-98; IDEM, „Școala paisiană de muzică bizantină – Ieromonahul Visarion Protopsaltul", în *Antologhion paisian. Tomul 1 – Perioada Triodului* (ed. monah Filotheu Bălan), Ed. Sofia, București, 2005, pp. V-XXIX.

[13] În prefața acestui manuscris rom. nr. 7 din BMN, Visarion aduce mulțumire și arată recunoștință dascălului său, astfel: „Deci dacă să va întâmpla ca vre un oarecare din dascălii musichiei a vedea această cărticică și voind a cînta ceale ce să află întrînsa, i se va părea cu îngreuiare ori pentru ce chip, pre unul ca acela cu smerenie și cu dragoste îl rog să nu să supere nimic, că eu de și întradins întracest feliu leam scos, dar nu pentru aceaea, ca numai decît să le cânte și alții, ci mai mult pentru aceasta adecă, ca sămi fie spre mîngîierea mea în chilie, iar alta, ca să nu dau uitări pre Dascălul făcătorul mieu de bine, Părintele Iosif, ci oricînd voiu căuta în cărticica aceasta, și voiu cînta ori întrauz, ori întru sinemi, să poci ami aduce aminte de Dascălul mieu carele sau ostenit pentru mine și mau învățat: căruia săi facă milostivul Dumnezeu odihnă în veacul viitoriu, întru împărăția ceriului, cu toți drepții, și Cuvioșii Părinții noștri". Tot aici, menționează Visarion că a tradus din grecește heretismosurile, polihroniile, axioanele împărătești și alte cântări, dar și din cele moldovenești, toate fiindu-i paradosite de dascălul său Iosif Monahul. Apoi amintește de arhidiaconul Nichifor Kantuniari, zicând: „Amestecînd puțin ceva și din proforaoa Prea cinstitului și prea alesului între Dascălii musichiei ceii vechi, Chir Nichifor Kantuniari Arhidiaconul Patriarhiei Antiohiei, Carele au paradosit cîntările și alcătuirile sale în orașul Iași în sfînta Mitropolie, în zilele Prea înălțatului Domnului Scarlat Kallimah voevod, pe la anul 1814, unde ducându-mă și eu acolo, am ascultat cînd cînta Dascălul ucenicilor săi Mathimile", *apud* „Prefață" la Tomul al II-lea al *Stihirarului*, *op. cit*., pp. IV-V.

sa muzicală în manuscris se află în bibliotecile mănăstirilor Neamț, Agapia, Văratec, Secu, Ciolanu, Noul Neamț (Basarabia), la Sf. Munte Athos și în Biblioteca Academiei Române. De asemenea, menționăm că în aceste manuscrise, Visarion Protopsaltul a caligrafiat cântări pe text în limbile română, greacă și chiar slavonă, după cum vom vedea în anexa acestui studiu. Faptul că Sfântul Paisie Velicikovski s-a bucurat de o mare cinstire din partea monahilor care aparțineau obștii Mănăstirii Neamț reiese și din aceea că în manuscrisele lui Visarion apare o stihiră ce i-a fost închinată, și anume, *Cuvioase Părinte…*, în glasul al V-lea (calofonicește). Dintre cercetătorii care s-au aplecat asupra studierii manuscriselor sale psaltice mentionăm pe următorii: Prof. Vasile Vasile, Pr. Prof. Florin Bucescu, Prof. Pavel Lungu, Monahul Filoteu Bălan ș.a. Prezentăm mai jos lista celor mai însemnate manuscrise psaltice autografe:

- **BMN, ms. gr. nr. 7**, copist: Visarion: *Rânduiala care să face la trapeză, în ziua hramului Sfintei Monastiri Neamțului sau și la alte sfinte monastiri... Heretismosurile și Polihronismosurile de ziua hramului...*, 1837. Conținut: Heretismosuri, polihronii, irmoase calofonice și axioanele praznicelor exighisite și redate în limba română, în notația hrisantică;
- **BMN, ms. rom. nr. 8**, copist: Visarion: *Irmologhion*, 1839. Conținut: Irmoasele celor opt glasuri ce se cântă la praznice, la sărbătorile Maicii Domnului, ale sfinților, duminicale și în toate zilele peste tot anul;
- **BMN, ms. rom. nr. 7**, copist: Visarion: *Penticostarul*, 1839-1840. Conținut: Slavele, troparele, condacele, exapostilariile și svetilnele Cincizecimii;
- **BMN, ms. rom. nr. 87**, copist: Visarion: *Rânduiala care se cântă în Sfânta și Prea Luminata Zi a Învierii,* 5 februsrie 1843. Cântări românești și grecești din slujba Învierii;
- **BMN, mr. rom. nr. 3**, copist: Visarion: *Cântări din Postul Mare*, 10 martie 1843;
- **BMA, ms. rom. nr. 505,** copist: Visarion: *Stihirar – Doxastar*, 1844;

Dintre lucrările tipărite până în prezent, menționăm pe următoarele:

1. *Polieleu bulgăresc* și *Cu noi este Dumnezeu*, în *Antologie...*, de Dometie Ionescu.

2. *Cuvine-se cu adevărat, MMS*, nr. 6-12, 1960, p. 612.
3. *Antologhion Paisian*, Tomul I, Perioada Triodului, Ed. Sofia, București, 2005;
4. *Irmoase calofonice,* în Antologie de cântări psaltice, Tom I și II, Asociația Nectarie Protopsaltul, 2007;
4. *Stihirarul*, TOMUL AL II-lea, ianuarie-august, Editura Doxologia, 2013;
5. *Penticostarul Paisian*, Editura Sofia;

Manuscrisul românesc 1053 din Biblioteca Mănăstirii Ciolanu – prezentare

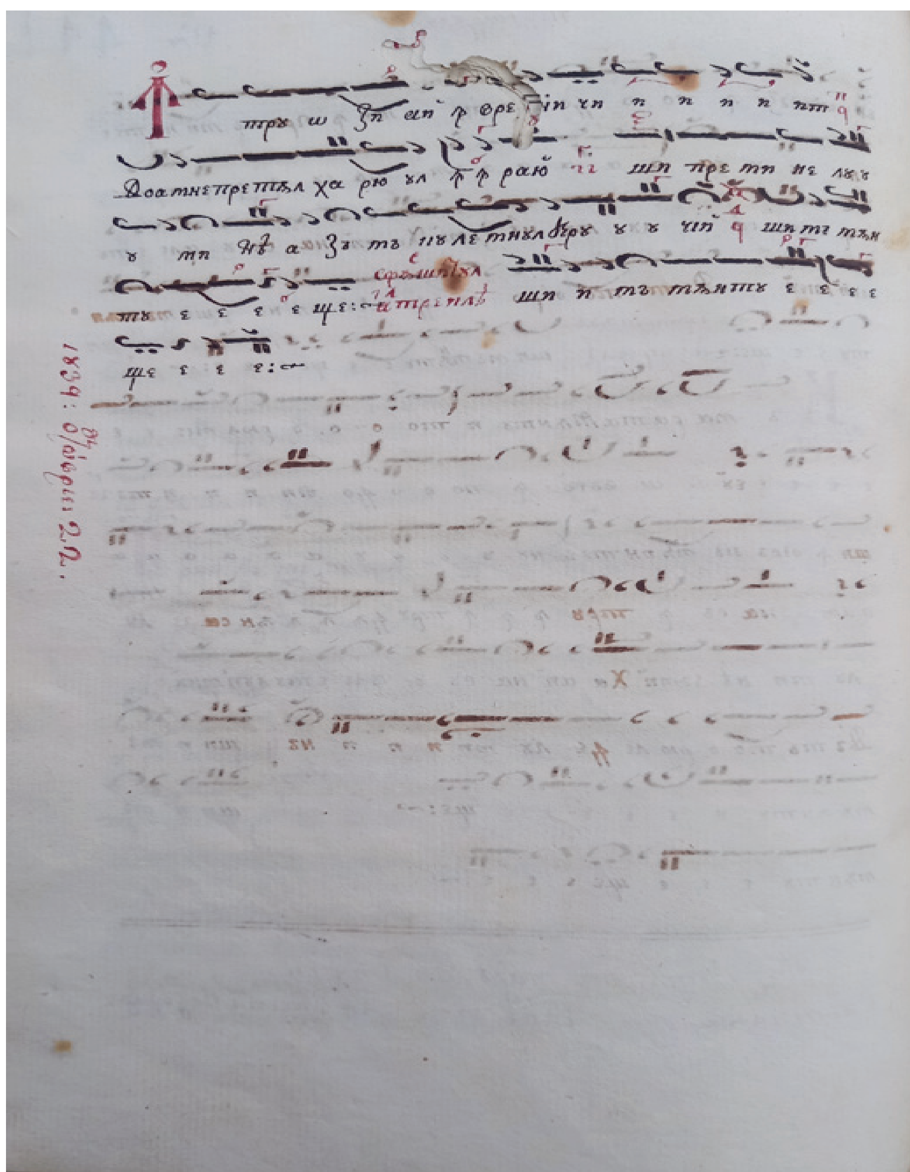
Manuscrisul Triod nr. 1053 din Biblioteca Mănăstirii Ciolanu – Buzău

Date codicologice:

Datat: 1839; 115 f; 230/168mm; Text cu cerneală neagră și roșie. Titluri și inițiale cu cerneală neagră și roșie. Coperțile și cotorul sunt din piele. Copistul este Visarion Duhovnicul , *cf.* semnăturii în cerneală neagră din partea de jos a primei file, care anunță începutul Cântărilor Triodului. Manuscrisul provine din Biblioteca Pr. Varlaam din Monastirea Ciolanu, județul Buzău, iar mai jos apare consemnat: - noiembrie 1888. Filele conțin 15 rânduri de scriitură muzicală. Titlurile, mărturiile, ftoralele și semnele ornamentale sunt caligrafiate în cerneală roșie. De asemenea, în cerneală roșie sunt caligrafiate și îndrumările tipiconale. Textul și neumele partiturii sunt în cerneală neagră. Dimensiunea coperților este: 236/177mm, iar a filelor este: 230/168mm.

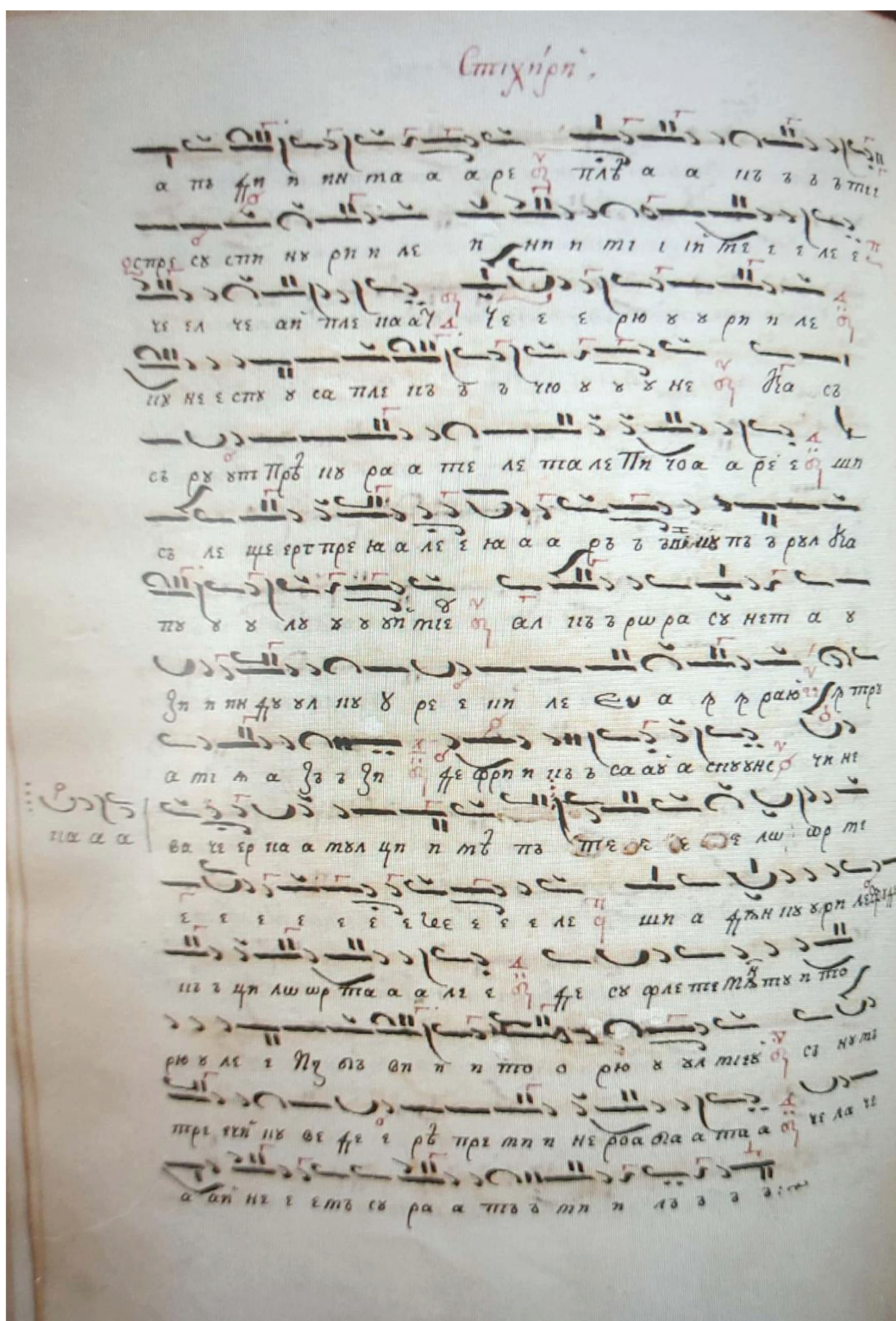
Conținutul manuscrisului: Manuscrisul Triod conține slavele de la Vecernie, Litie, Stihoavnă și Laude din duminicile Triodului și din zilele de miercuri, vineri și duminică seara, cântările din duminica Stâlpărilor și din Săptămâna Mare, precum și troparele, condacele și svetilnele Triodului. Stilul cântărilor este *syntomon*, aplicat în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Cântările sunt asemănătoare, sub raport structural și ca extensie, celor din Idiomelarul lui Dimitrie Suceveanu, concise, bine alcătuite, fiind conforme cu canoanele componisticii muzicii psaltice și purtând amprenta personalității compozitorului.

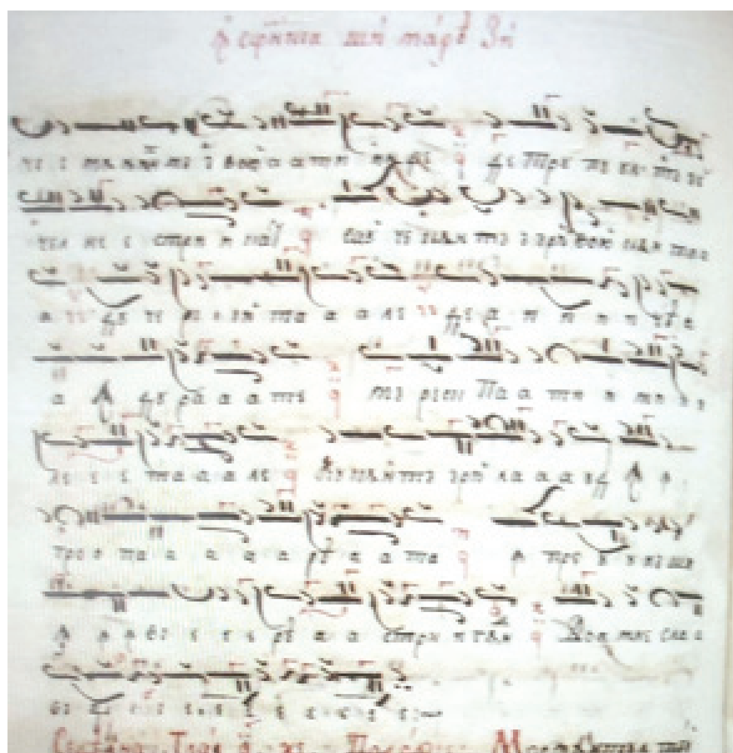
BMC, ms. rom. 1053,
Slava Vecerniei din Duminica Vameșului și a Fariseului, f. 1[r];



ultima filă a manuscrisului, f. 112v

BMC, ms. 1053, f. 54r-v, Slavă… Doamne, femeia ceea ce căzuse…





Pre Tine Cel ce Te îmbraci... f. 89ᵛ-90ᵛ

Concluzii

Perioada stăreției Sf. Cuvios Paisie Velicikovski se caracterizează printr-o deosebită înflorire a vieții monahismului românesc și de dincolo de granițele noastre sub toate aspectele ei. Școala muzicală de la Neamț, prin reprezentanții ei, Iosif Monahul, Macarie Ieromonahul, Visarion Ieromonahul, Dorotei Iordachiu este continuatoarea tradiției muzicale putnene. Manuscrisele conțin cântări compuse de mari dascăli de psaltichie greci, dar și autohtoni, în limbile greacă, română și chiar slavonă și în toate stilurile: calofonic, stihiraric și irmologic. *Manuscrisul Triod* cu nr. 1053 din BMC este un exemplu de talent și dăruire pe care Visarion Protopsaltul le-a pus în slujba cântării bisericești și a lui Dumnezeu. Caligrafia este foarte bine îngrijită, în alfabet chirilic, anul scrierii sale fiind 1839. Manuscrisul Triod conține slave și alte cântări specifice acestei perioade, în stilul syn-

tomon, aplicat în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea atât la noi, cât și în spațiul grecesc. În ultimii douăzeci de ani, opera psaltică a iscusitului dascăl și protopsalt Visarion Duhovnicul al Școlii muzicale nemțene pe care și-a pus amprenta personalitatea marelui dascăl al rugăciunii, Sfântul Stareț Paisie Velicikovski, este readusă de un grup de cercetători cu preocupări în domeniul muzicii bisericești, atât în atenția cântăreților, spre a fi valorificată și cântată la strană, cât și a muzicologilor bizantiniști, pentru a redescoperi tradiția, bogăția și frumusețea tezaurului muzicii bisericești românești a secolului al XVIII-lea, procedeele componistice care au stat la baza alcătuirii acestor cântări paisiene, și mai presus de toate, parfumul acestei muzici pline de duhul rugăciunii isihaste.

Anexe

Ѕ҃. Рѫндуiала ла Храмул Мѫнѫстирiй.



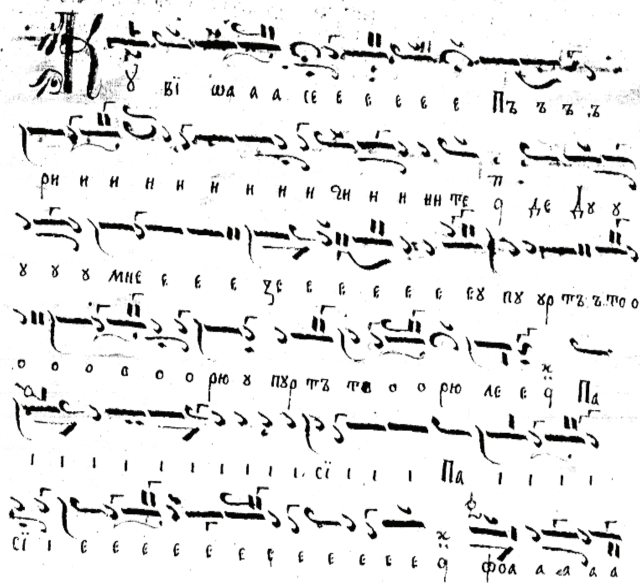
Пентру фериЧитул, шiй де пурурѣ по-
мениитул Пѫринтеле ностру Старецул
Паисiе.

Ѫтѫй кѫнтъ.

Вѣчника поменире.

Апой кѫнтъ Стихира ачаста:

Гласъл ал Е҃. Пд. Па.



Stihira Cuvioase Părinte, glasul V, BMN, ms. gr. nr. 13, f. 200ʳ; 203ʳ Compusă spre cinstirea Sf. Cuv. Paisie Velicikovski

ла Трапезъ, ла феричиції Ктиторн. сг.

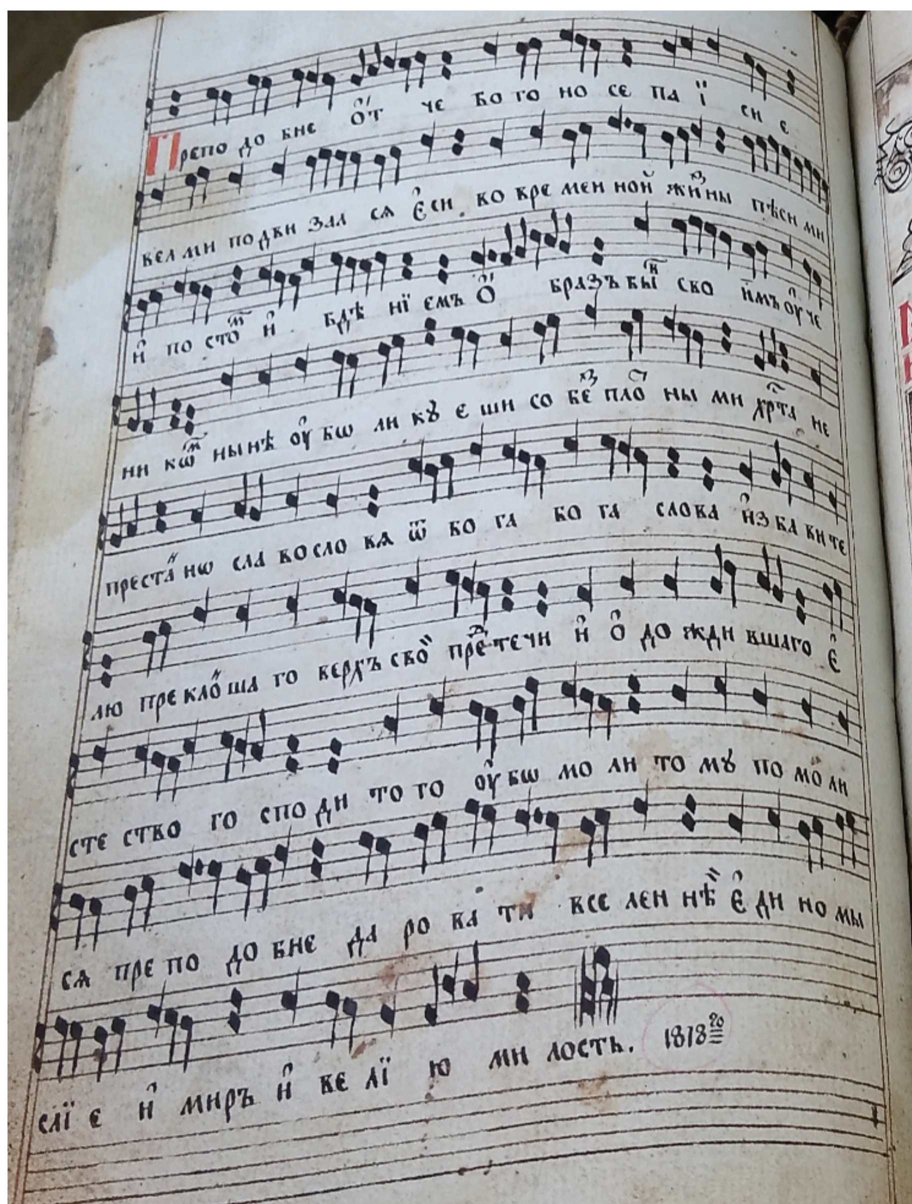
Ачѣлаши май скурт.
Глас ал. є. Пд. Па.

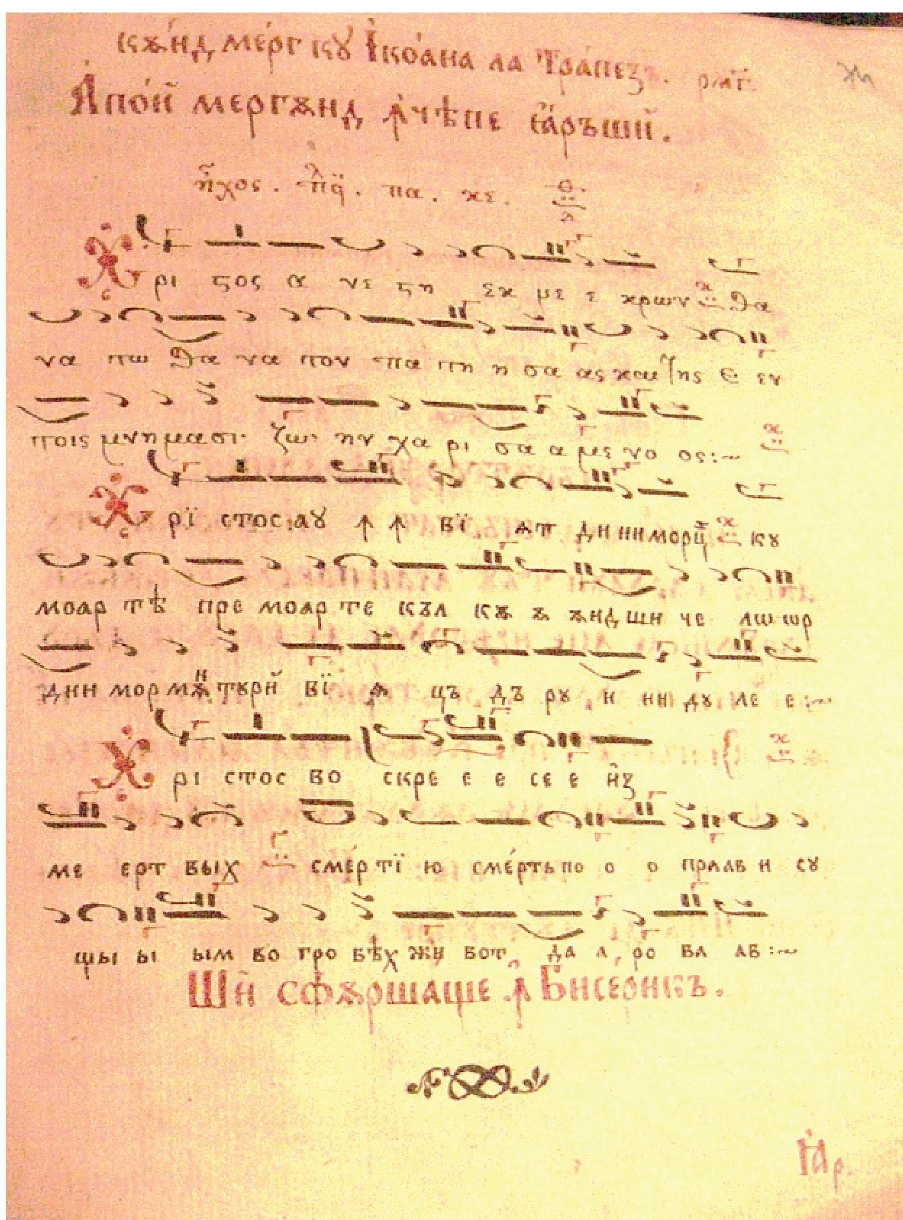
Stihira *Cuvioase Părinte*, BMN, ms. sl. nr. 109, f. 88v, datat 1818, în notație rombică

Пре - по - до - бне от - - - - че
бо - го - но - - - се Па - - ї - си - е
вел - ми по - дви - зал - - - си е - си
во вре - мен - ной жиз - - ны
пѣсн - - ми и по - - - стом(ъ)
и бдѣ - нї - емъ о - - - - бразъ
быв сво - - - имъ оу - чо - ни - комъ
ны - нѣ оу - бо ли - ку - е - ши со без - плот - ны - ми
Хрис - та пе пре - стан - нω сла - во - сло - вя
шт Бо - га Бо - га сло - ва

2

из - ба - ви - те - лю
пре - клон - ша - го верхъ свой пред - те - чи
и о - до - жди - вша - го
е - сте - ство Го - спо - ди то - го оу - бо мо - ли
то - му по - мо - ли - ся пре - по - до - бне
да - ро - ва - ти все - лен - нѣй
е - ди - но - мы - слї - е и миръ и ве - лї - ю ми - лость.





***Hristos a înviat (*trilingv), glasul V (forma glasului II), BMN, ms. nr. 13, f. 13r, în limbile greacă, română și slavonă**



Crezul, glas VIII (fragment), BMN, ms. nr. 5, f. 84^{r}- 87^{v}
Facerea răposatului Visarion Protopsalt

I
II
CRED ÎN - TRU U - NUL DUM - NE ZEU TA - TĂL A
III

I
II
TOT ȚI - I - TO - RUL FĂ - CĂ - TO - RUL CE - RU - LUI ȘI AL PĂ -
III

I
II
MÎN - TU - LUI VĂ - ZU - TE - LOR TU - TU - ROR ȘI NE - VĂ - ZU -
III

I
II
TE - LOR ȘI ÎN - TRU U - NUL DOM - NUL I - I - SUS HRIS - TOS
III

I
II
FI - UL LUI DUM - NE - ZEU U - NUL NĂS - CUT CARE - LE DIN
III

I
II
TA - TĂL SAU NĂS - CUT MAI 'NA - IN - TE DE TOȚI VE - CII
III

Pledoarie pentru
Cântarea de Strană din Transilvania

Pr. Prof. Dr. Petru STANCIU
Colegiul Ortodox „Mitropolitul Nicolae Colan" din Cluj-Napoca

Scurt Istoric

Începuturile învățământului ortodox din Transilvania într-o formă organizată acordă o pondere foarte importantă cântării bisericești de strană. Important de menționat este faptul că până la acea dată (1786) și mult după aceea , cântarea de strană s-a transmis pe cale orală. Nu este un aspect surprinzător dacă ne gândim că același fenomen era întâlnit atât în Țara Românească cât și în Moldova. Pe la 1770, Mihalache Moldovlahul-dascăl de psaltichie, compozitor, copist caligraf-preda cântarea bisericească psaltică în mod practic, după auz nemaiputându-i învăța pe ucenici neumele bizantine.[1] Pe la 1882 episcopul Melchisedec afirma că această muzică(cucuzeliană n.n.) nu mai poate fi descifrată. Și totuși, acolo se putea vorbi de școli și de dascăli pricepuți dar și de o notație foarte complicată.

Dacă acolo se poate vorbi despre dascăli, compozitori, copiști care predau în mod sistematic cântarea bisericească, fie și numai după auz, în Transilvania, nu există dovezi că lucrurile se petreceau în același mod. Cântarea de strană o deprindeau cântăreții bisericești unii de la alții, beneficiind sporadic de prezența și implicarea unor călugări sau misionari din principatele învecinate.

---

[1] Pr. Gheorghe Șoima, *Muzica bisericească* și *laică* în *Institutul Teologic din Sibiu*, în *Scrieri de Teologie* și *Muzicologie*, Editura Universității " Lucian Blaga", Sibiu, 2010, p. 191.

În Transilvania se poate vorbi despre ”cursuri de normă”, care se țineau la Sibiu, începând cu anul 1786, care aveau în vedere pregătirea viitorilor preoți și învățători din Eparhia Ortodoxă a Transilvaniei, cursuri în cadrul cărora se regăsea în mod necesar și cântarea bisericească, dar fără notație și fără cadre didactice de specialitate.

Odată cu venirea marelui ierarh Andrei Șaguna la Sibiu și învățământului, alături de alte sectoare avea să i se pună noi baze de către cel care , înainte de a ajunge la Sibiu a fost profesor la două școli teologice , la Carloviț și la Vârșeț.

Până atunci, însă, cântăreții bisericești, diecii sau cantorii-așa cum se vor numi și cu care apelative se vor identifica-, acești misionari de excepție ai Bisericii au fost oameni simpli, fără pregătire, dar înzestrați nativ cu foarte multe calități și cu un zel misionar fără termen de comparație.

Aceste aspecte l-au determinat pe părintele Gheorghe Șoima să constate că într-o asemenea situație “a fost imposibilă reînvățarea ocazională a cântărilor psaltice în veșmântul lor încărcat de o mulțime de ornamente melodice și ca atare ele au fost simplificate”[2]

Definiri ale Muzicii Bisericești și Considerente

Din această perspectivă, ar fi interesant de observat cum a fost definită muzica bisericească (cântarea de strană), muzica bizantină atât de către bizantinologul Titus Moisescu, cât și de doi mari profesori de muzică bisericească și muzicologi din Transilvania, respectiv, de la Sibiu și de la Cluj-Napoca:Gheorghe Șoima și Ioan Brie.

Prima definiție aparține muzicologului-bizantinolog Titus Moisescu, care spune că: ”muzica practicată în Biserica Răsăritului Ortodox creştin este cunoscută sub denumirea de muzică bizantină, fiind în esență religioasă având ca model cântarea sinagogală, căreia i s-au alăturat de-a lungul veacurilor influențele muzicii unor popoare din Asia Mică- din Siria, Antiohia, Armenia- și ale vechii muzici grecești.”[3]

[2] *Ibidem.*

[3] Titus Moisescu, *Pentru o mai bună cunoaștere a muzicii bizantine*, în Colocvii 1993-1994, Iași, 1995, p.1.

Cea de-a doua definiție aparține Părintelui Gheorghe Șoima care spune: "ca substanță, cântările omofone din Biserica Ortodoxă ardeleană sunt vechile cântări bizantine transformate sub influența multiseculară mai ales a cântecului popular românesc"[4] În continuare ține să menționeze că nu oricare dintre genurile folclorului muzical a avut influență asupra cântării de strană din Transilvania ci "mai cu seamă doina a fost aceea care a imprimat cântării de strană un sănătos caracter popular." Muzicologul face referire la anumite categorii de cântări, cum ar fi: luminânda, svetilna sau exapostilaria, pripelele de la polieleu.

Părintele profesor Ioan Brie, parafrazându-l în bună măsură pe Părintele Petre Vintilescu avea să scrie că "muzica religioasă bizantină, nu este altceva decât sinteza dintre psalmodie,- formă de cântare sau rostire, recitativă, fără o melodie propriu-zisă a psalmilor în sinagoga iudaică, de unde primii creștini care erau evrei au adus-o în biserica creștină - și dintre muzica elinică, din care melodiile cântecelor sau refrenurilor populare au constituit punctele de plecare și elementele de bază în formarea muzicii religioase bizantine".[5]

În aceeași notă, subliniază că aceste exprimări muzicale menționate, pentru a deveni muzica religioasă creștină-ceea ce s-a și întâmplat (n.n.)- au fost dezbrăcate de forma lor profană, au primit un stil bisericesc. De altfel, este cunoscut faptul că asupra acestor transformări privind forma și conținutul lor, au vegheat Părinții Bisericii din secolul al –IV-lea și cei care au urmat după ei.

În demersul său apologetic la adresa muzicii religioase de strană din Transilvania, Părintele Ioan Brie a avut în vedere , pe de o parte românirea cântărilor bisericești-ca argument în susținerea cântării tradiționale de strană din Transilvania, denumind întreaga muzică bisericească românească, cu toate variantele ei zonale Muzică Religioasă Ortodoxă Națională. Frumos, nu? Și corect! Și cu sublinierea-de origine sau tradiție bizantină -, aspect cu care cei trei specialiști în domeniu sunt de acord. Iată, în acest sens, o altă definiție relevantă a vrednicului truditor de o viață pe altarul muzicii sacre al Transilvaniei:"

---

[4] Pr. Gheorghe Șoima, *art.cit.*

[5] Arhid. Ioan Brie, *Considerațiuni generale asupra muzicii în Biserica Ortodoxă și cu privire specială în Biserica Ortodoxă Română*, manuscris dactilografiat, 1968, p. 1.

În cazul formării muzicii religioase, la popoarele care au primit creștinismul din Răsărit, s-a petrecut același fenomen ca și în cazul formării muzicii religioase bizantine, - numai că de data aceasta cele două elemente de sinteză nu au fost psalmodia și muzica elinică, - ci muzica religioasă bizantină într-o formă mai mult sau mai puțin definită la acea dată, adusă de misionari sau impusă pe cale oficială,- și muzica popoarelor care au primit creștinismul.” [6]

Concluzia Părintelui Ioan Brie e mai mult decât relevantă și prin urmare, normativă în demersul nostru:”Sinteza dintre muzica bizantină și muzica autohtonă proprie popoarelor care au primit creștinismul, supusă unei transformări și adaptări în stil religios, ca și în cazul formării muzicii religioase bizantine , a dat naștere muzicii religioase ortodoxe naționale. „[7]

Pe tot parcursul demersului său a menționat că: ” la toate popoarele care au primit creștinismul din Răsărit, la formarea muzicii lor de cult, unul din elemente a fost muzica religioasă bizantină și că muzica religioasă la toate popoarele ortodoxe deși cu un pronunțat caracter specific național, are același fond, aceeași origine comună: bizantină .“[8]

Cântarea de Strană din Transilvania

Revenind, ne punem întrebarea legitimă : de când se poate vorbi despre cântarea bisericească de strană din Transilvania în forma ei de exprimare de astăzi?

Fără a putea data răspunsul, fie și cu aproximație, îl regăsim în definițiile citate. Cert este că până la notarea ei și până când ia ființă școala teologică de la Sibiu, Cântările Sfintei Liturghii, Cântările de la Slujba Înmormântării, unele tropare și condace ale praznicelor împărătești, puteau fi cântate în comun prin deasa lor succesiune.

Rolul cântărețului sau al diacului era foarte important în promovarea , menținerea și conservarea cântării de strană pentru faptul că el își fixa reperele formulelor melodice pe textul cărții de cult sau pe manuscris. Astfel că cel care avea să noteze mai târziu cântările

[6] *Ibidem*, p. 2.
[7] *Ibidem*, p. 2.
[8] *Ibidem*.

bisericești putea să constate că deși cântarea bisericească s-a simplificat prin dispariția semnelor ornamentale (consonante), timporale, prin comprimarea formulelor melodice dar și din cauza ambitusului redus al diacului-a se vedea,- spre exemplu- la Răspunsurile Mari de la Sfânta Liturghie , înlocuirea intervalului de sextă mică cu cel de cvartă perfectă -, această cântare răspundea mai mult decât onorabil exprimării cultului divin public.

În exprimarea ei mai modestă datorată și notației sau lipsei de notație, cântarea bisericească transilvăneană - in relație cu cântarea bizantină din alte zone ale țării, mă bate gândul să mă întorc mult în timp să o susțin prin niște argumente patristice. Este adevărat că era un alt context , dar tot legat de cântarea care trebuia să cultive virtutea smereniei prin simplitatea ei. Acțiunea se petrecea la confluența dintre psalmodiere și muzica bizantină a imnului bisericesc. Adică a ceea ce se aprecia că este simplu ca formă de exprimare in relație cu ceea ce va fi și era la vremea aceea Octoihul care începea să prindă contur.

"Ia aminte, fiule, câte cete (coruri îngerești) sunt în cer și nu este scris pentru vreuna dintr- însele că cu cele opt glasuri cântă; ci o ceată cântă neîncetat aliluia; alta: Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot (Is. 6, 3); alta: Binecuvântată este slava Domnului din locul și din casa Sa (Iez.3,12)."[9]Să acordăm deci și simplității ,valoarea ei, deși glasurile le avem.

Menționam aspectul caracteristic al oralității cu avantajele și neajunsurile lui, specific cântării de strană, până la notarea ei. Primii propunători ai Muzicii bisericești la cursurile de la Sibiu predau cântarea bisericească aproape numai după auz; nu există dovezi că Gheorghe Lazăr, Moise Fulea, Nicolae Begnescu, Ioan Bobeș și Ioan Dragomir să fi folosit în mod sistematic notația muzicală, ei înșiși neavând o pregătire muzicală. În schimb, prelegerile, slujbele bisericești zilnice la care participau activ ucenicii în ale teologiei, sub directa îndrumare a dascălilor lor le conferea o pregătire muzicală de bună calitate. La rândul lor, absolvenții acestor cursuri , înainte de a fi hirotoniți funcționau un an sau doi atât ca învățători cât și în calitate de conducători ai stranelor.[10]

---

[9] Vezi *Patericul*, ed. Râmnic-V., pp. 220-221, apud Petre Vintilescu, *Poezia Imnografică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 151.
[10] Cf. Pr. Gheorghe Șoima, *art. cit*. p. 192.

Epoca lui Andrei Șaguna, - așa cum avea să o denumească preotul profesor academician Mircea Păcurariu-, începută în anul 1848 la Sibiu a însemnat un mare pas înainte și pentru învățământul muzical. Îndrumarea era a ierarhului, dar cel care va realiza acest mare pas purta numele: Dimitrie Cunțanu.

De la el avem deja celebra" Carte de Cântări Bisericești După Melodiile Celor Opt Glasuri" ieșită de sub teascurile tipografiei I. Eberle din Viena, în anul 1890.

Reeditări până la a V-a și a -VI- a ediție , ultima apărută în acest an la Cluj-Napoca cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Andrei ,[11] ca de altfel și prezența ei în alte culegeri sau Antologii de Cântări , confirmă faptul că scopul autorului de "a înlesni obținerea de rezultate mai bune și mai sigure în învățarea cântării bisericești,[12]'' s-a împlinit.

Acesta este primul motiv pentru cultivarea acestei variante , de la Sibiu, în toată Transilvania și în toate locurile unde creștinii ortodocși se identifică cu ea(în diaspora românească), constatându-se că este necesară și foarte folositoare.

Să nu pierdem din vedere faptul că autorul moral al cărții lui Dimitrie Cunțanu este mitropolitul Andrei Șaguna și dacă a trecut în rândul sfinților ar trebui să " i se permită" măcar din când în când să fie asistat la nivel de sfinte moaște de cântarea pe care a iubit-o și a aprobat-o în cel mai înalt for al Bisericii din Transilvania , Sinodul Mitropolitan. O simt aceasta ca pe o datorie sfântă , ca unul care și-a însușit această valoroasă cântare, la reședința Sfântului Andrei

---

[11] *Cântările Bisericești după melodiile celor opt glasuri ale sfintei biserici ortodoxe române culese și aranjate de Dimitrie Cunțanu fost profesor la Seminarul Andreian din Sibiu*, Ediția a V-a, Îngrijită, diortosită și cu un Cuvânt Înainte de doctor Petru Stanciu, preot profesor de muzică bisericească la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca, Tipărită cu binecuvântarea IPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Editura Renașterea, 2010 și Ediția a VI- a, Îngrijită, diortosită, cu suport audio pentru Secțiunea I și cu un Cuvânt Înainte de doctor Petru Stanciu, preot profesor de muzică bisericească la Colegiul Ortodox „Mitropolitul Nicolae Colan" din Cluj-Napoca,Tipărită cu binecuvântarea IPS Andrei Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Maramureșului și Sălajului, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2022.

[12] Dimitrie Cunțanu, *Cântările Bisericești după melodiile celor opt glasuri*, Editura I. Eberle, Viena, 1890.

Șaguna, la Sibiu și care slujește și predă și această cântare de mai bine de trei decenii .

Tradiția de la Sibiu (și de ce nu în toată Transilvania?) era ca în timpul săptămânii și răspunsurile la Sfânta Liturghie, pe lângă cântările de la Vecernie și Utrenie să fie cele notate de Dimitrie Cunțanu, din respect față de opera de culturalizare muzicală bisericească întreprinsă de Andrei Șaguna și din același respect pentru întemeietorul de școală pentru cântările bisericești omofone din Mitropolia Transilvaniei.[13]

Un alt argument în favoarea acestei tradiții ar fi și acela al varietății, care înseamnă bogăție în exprimare și nu sărăcire în expresie.

Și apoi, Cartea aceasta a devenit manual oficial de predare a cântărilor bisericești în Arhidieceza Sibiului după o verificare de 25 de ani! Întrebarea retorică ar fi: mai există vreun manual care să-și fi așteptat(câștigat) aprobarea de a intra în Biserică, timp de un sfert de secol? Deci, s-a dovedit că e bună. Și Cartea și Cântarea!

Aprecierile la adresa lui Dimitrie Cunțanu și a operei sale au fost făcute de personalități de marcă în domeniul muzical bisericesc și ele sunt cu atât mai valoroase cu cât vin și din partea unor cunoscători practicieni ai cântării bizantine, psaltice .Dacă noi ne punem astăzi întrebarea, de ce a optat mitropolitul Andrei Șaguna pentru notele muzicii moderne, (și vedem în aceasta un neajuns!?); pe lângă răspunsul lui Dimitrie Cunțanu din Prefața cărții, considerăm că experiența acumulată de viitorul ierarh la cele două seminarii teologice de la Carloviț și Vîrșeț in calitate de profesor a fost dătătoare de inspirație pentru a hotărî forma înveșnicirii cântării noastre bisericești din Transilvania. Și apoi, D. Cunțanu nu pune nicidecum problema semiografiei psaltice, care la Sibiu nu se practica, în bisericile românești. De altfel problema aceasta a notației muzicale nu s-a pus nici înainte de el.[14]

Am putea spune că această notație a anticipat sau poate a grăbit uniformizarea cântărilor bisericești, în mod indirect. Așadar să o luăm așa cum este și să o apreciem după umilele noastre posibilități. Alta mai bună nu era nici atunci (atunci nu era niciuna) și nu este nici acum. Această afirmație o să-și găsească susținerea mai jos.

[13] Vezi și Diac. Asist. Ioan Popescu, *Elemente bisericești tradiționale în opera muzicală a lui Dimitrie Cunțan*, în Rev. *B.O.R.*, Nr. 9-12, 1976, p. 1053.
[14] Cf. *Ibidem*.

Importanța Cântării de Strană din Transilvania

Părintele Ioan Popescu,[15] subliniind că Dimitrie Cunțanu fiind unul dintre colaboratorii de nădejde ai acestui mitropolit(Andrei Șaguna n.n.),a fost implicat in acțiunea de culturalizare muzicală bisericească în Transilvania, misiune pe care a finalizat-o cu mult succes. De altfel, renumitul profesor Ioan Popescu avea să observe aspecte de rară finețe din viața și activitatea lui Dimitrie Cunțanu foarte importante pentru" Pledoaria" noastră: "Lucrarea deosebită și meritul său constă în aceea că este primul culegător al melodiilor bisericești din arhidieceza Sibiului, primul care le-a notat cu notația modernă, le-a sistematizat conform tipicului ortodox, le-a predat elevilor săi seminariști….a ajuns să realizeze o operă importantă și durabilă pentru Biserică pe care nici până la el, nici după el n-a mai realizat-o nimeni !"[16](semnul exclamării îmi aparține).Pe drept cuvânt i s-a spus "părintele școlii muzicale bisericești transilvane."[17]

Da, așa este. Auzim pasaje muzicale din Cântările la Înmormântare, în Recviemul lui Marțian Negrea, notate sau compuse de Dimitrie Cunțanu; Identificăm in armonizările și compozițiile Părintelui Timotei Popovici fragmente și chiar melodii(imne) întregi din Culegerea Dimitrie Cunțanu, iar Părintele Gheorghe Șoima ne-a dăruit din preaplinul inimii, talentului și harului său, lucrarea vocal-simfonică "Octoihul de la Sibiu", în care sunt ușor de identificat melodiile glasurilor bisericești notate de vrednicul preot-muzician și exemplele ar putea continua.

Avem motive să promovăm această cântare și să o iubim? Am adăugat „și să o iubim" întrucât răspunsul motivațional dintr-un alt context este foarte potrivit și în cazul de față. Îmi iubesc țara,- spu-

---

[15] Arhidiacon, profesor, muzicolog, compozitor, protopsalt, dirijor al Corului Catedralei Mitropolitane din Sibiu, autor al tezei de doctorat, *Biserica Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului, centru de cultivare a muzicii bisericești bizantine tradiționale.* Teza de doctorat era elaborată, fără a fi susținută datorită decesului său neașteptat survenit în 17 aprilie 1992, apud Gheorghe C. Ionescu, *Muzica Bizantină în România, Dicționar Cronologic*, p.465, Editura Sigitarius, București, 2003.

[16] Diac. Asist. Ioan Popescu, *Elemente bisericeș*ti tradiționale în opera muzicală a lui Dimitrie Cunțan, în Rev. *B.O.R.*, Nr. 9-12, 1976, p. 1053.

[17] Gheorghe C. Ionescu, *Muzica Bizantin*ă în România – Dicționar Cronologic, Editura Sigitarius, 2003, București, p. 206.

nea un mare patriot-, nu pentru că este mare ci pentru că este a mea. Așa și cu cântarea, nu pentru calitățile sau neajunsurile ei ci pentru că este a noastră... o iubim.

O promovăm pentru că este a noastră și pentru că este valoroasă. Valoarea ei constă și în aceea că deși a fost influențată de genuri ale folclorului muzical, ea ”nu a pierdut nimic ființial întrucât doina- pentru că la ea se face referire - este genul cel mai curat și în același timp, cel mai intim sufletului poporului român dintre toate genurile care alcătuiesc folclorul muzical.”[18]

Apoi melodiile acestea sunt ca icoanele rugate. Deja, prin vechimea lor , primesc patina timpului și legitimitatea pentru „că sunt baza cântării actuale bisericești din Mitropolia Ardealului “[19].

Muzicologul Gheorghe Ciobanu a demonstrat prin studii și articole “*că existența variantelor locale nu* împietează *asupra unității de structură a muzicii noastre bisericești românești* care *rămâne tot bizantină având cu aceasta încă multe fire de legătură*.”[20] Să-i credem măcar pe specialiștii în domeniu. E un argument. Nu?

Părintele Ioan Popescu de la Sibiu are o splendidă analiză comparată a acestei cântări de strană din Transilvania cu cea psaltică, în studiul citat mai jos.[21] Ar trebui citit mai des!

Mai mult, în timpul profesoratului său, încuraja și aprecia variantele muzicale bisericești, prin prezența lor la slujbele din Catedrala Mitropolitană din Sibiu. Era o adevărată încântare ca prin rotație, de la strana dreaptă să fie auzită cântarea bisericească de la București, Craiova, Buzău și Neamț iar la strana stângă, cântarea tradițională din Transilvania, Banat și Crișana.Era o unitate în diversitate - chiar dacă era o competiție mascată – demnă de toată admirația. Benefeciarii direcți erau studenții și credincioșii care umpleau biserica până la refuz și dacă prezintă interes-, în plin regim communist -!

Era o manifestare spirituală a personalității fiecărei regiuni. Era imaginea obiectivă, frumoasă și cvasicompletă a unei exprimări de o rară frumusețe, demnă de cultul Bisericii noastre. Era forma și fondul

---

[18] Pr. Gheorghe Șoima, *art.cit*. p. 191.

[19] Cf. Diac. Ioan Popescu, *art. cit*. pp. 1054-1055.

[20] Gheorghe Ciobanu, *Cultura muzical*ă bizantină…., în “ *Studii de etnomuzicologie…* ,p. 284, *apud* Diac. Ioan Popescu, *art. cit*.

[21] Vezi nota15.

prin care se regăsea fiecare fără să discrediteze și fără să-l umilească pe celălalt: ”Așa, Doamne, dăruiește-mi ca să-mi văd greșalele mele…”

Susținând pe de o parte cântarea de strană din Transilvania și Banat și pledând pe de altă parte pentru susținerea tuturor variantelor muzicale bisericești din țara noastră, părintele Ioan Brie[22] de la Cluj, în Memoriul său spunea: “este o greșeală fundamentală a impune o muzică religioasă oficială în toată țara…”Argumentele dânsului sunt mai mult decât convingătoare.

Toți profesorii de muzică bisericească din Transilvania au acordat Cântării de Strană din Transilvania o binemeritată atenție și cântarea i-a răsplătit, pe mulți dintre ei făcându-I celebri, asigurându-le neuitarea. Dar lor, profesorilor, li se adaugă o paletă de cercetători, muzicologi, compozitori, bizantinologi,profesori, cum ar fi: Gheorghe Ciobanu, Sebastian Barbu-Bucur, Elena Chircev, Gheorghe C. Ionescu, Constanța Cristescu, Marțian Negrea, Adrian Pop și enumerarea ar putea continua…, care au studiat, au analizat, au apreciat și au valorificat cântarea de strană din Transilvania.

De vreme ce i s-a acordat atâta atenție înseamnă că este importantă, iar noi, cei care avem misiunea să o cultivăm, să avem în vedere și faptul că muzica la modul general și muzica bisericească de strană din Transilvania-la care facem referire -, are și o componentă sentimentală (nu sentimentalistă!) , cu care se identifică credincioșii din Transilvania.Și nu este ultimul argument…; ea a devenit specifică, tradițională și definitorie pentru Transilvania și credincioșii de aici.

[22] Brie Ioan, arhidiacon, profesor universitar, dirijor, compozitor.

C.
ARTĂ

Investigarea materialelor componente ale icoanei Sf. Arhanghel Mihail de la biserica din satul Gheorgheni, jud. Cluj

Prof. Univ. Dr. Constantin MĂRUȚOIU[1],
drd. Dan NEMEȘ[1],
Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil TIA[1],
Lector Univ. Dr. Olivia Florena NEMEȘ[1],
Dr. Victor Constantin MĂRUȚOIU[1],
Pr. Alexandru Dan HORVAT[2],
monahia Epiharia (NICULA Vasilica Cristina)[1]
[1] *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca*
[2] *Parohia din satul Gheorgheni, comuna Feleacu, județul Cluj*

Icoana Sf. Arhanghel Mihail datează din anul 1748. Dimensiunea icoanei este de 48 x 79 cm, iar suportul de lemn este din arțar, prezentând defecte de structură și formă. Principalele defecte de structură a lemnului sunt nodurile, fibra răsucită și încâlcită (care este un defect grav al lemnului) și fisurile.

Icoana este pictată pe un suport de lemn cu sipet, încadrată de asemenea cu un model de funie împletită, poleită inițial cu aur. Icoana mai iese în evidență prin fondul poleit cu aur și frumusețea aureolei, incizată cu forme în zig-zag poleită tot cu aur.

Artistul își manifestă actul creativ prin formă, linie și culoare, dar care nu se încadrează în sfera picturii bizantine, ci în sfera picturii românești.

În această icoană Sfântul Arhanghel Mihail este redat în veșminte ostășești, într-un aer solemn, specific luptătorilor.

Estetica unei icoane constă în frumusețea celestă a chipului reprezentat aici frontal, ținând în mâna dreaptă sabia. Sfântul Arhanghel poartă pe umerii săi o mantie roșie, culoarea cea mai des intâlnită în icoane. Roșul este folosit adesea pe veșmintele serafimilor, ale sfinților martiri, reprezentând energia dătătoare de viață și devine chiar simbol al victoriei vieții asupra morții.

Cromatica este restrânsă, însă modalitatea stilistică, de o mare realizare artistică imprimă icoanei calități estetice precum armonia, echilibrul, expresivitate și puterea de a solicita sensibilitatea celui care contemplă această icoană.



Fig.1. Icoana Sf. Arhanghel Mihail

Partea experimentală

Investigările materialelor din stratul de pictură al icoanei au fost făcute cu ajutorul unor metode nedistructive.

Analize nedistructive XRF

Analiza elementală de tip fluorescență de raze X (XRF) a fost efectuată cu un spectrometru portabil Bruker S1 seria TITAN (EDXRF)

configurat cu un detector PIN cu diodă de Si (SiPIN), tub raze X Rh cu voltaj maxim 50 kV.

Rezultatele au fost generate cu ajutorul softului Bruker Instrument Tools și validate cu ajutorul softului Artax prin metoda Deconvolutiei spectrale Bayesiene.

<u>*Analize nedistructive FTIR*</u>

Spectroscopia de reflectanță FTIR a fost efectuată utilizând un aparat portabil montat pe trepied Bruker Alpha II cu unitate frontală specializată pentru picturi, domeniu spectral 400-4000 cm^{-1}, rezoluție 2 cm^{-1}, software OPUS /IR în Windows 10.

Rezultate și discuții. Investigații XRF

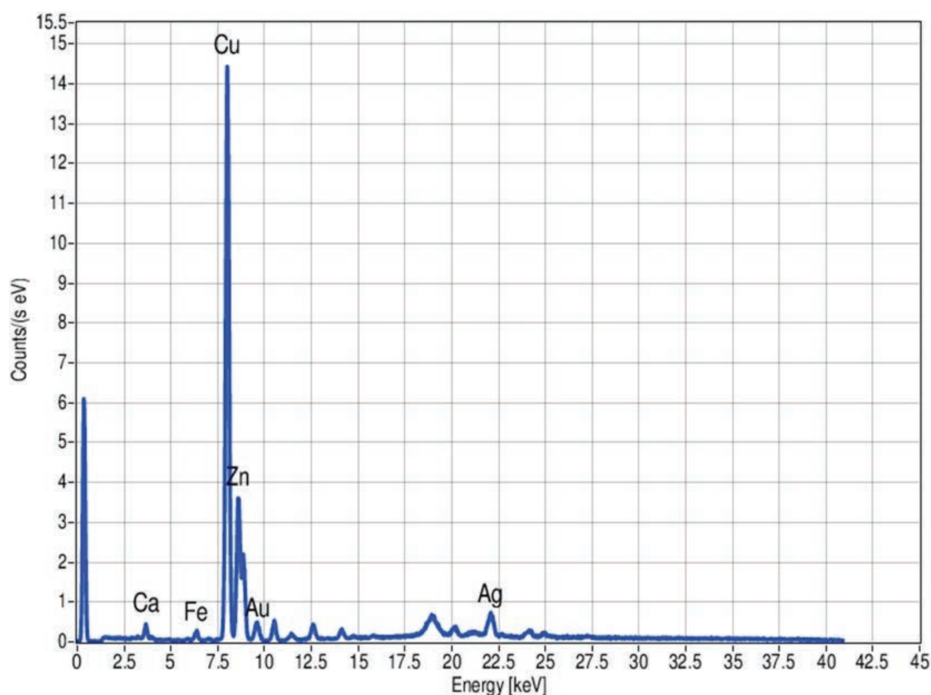


Fig.2. Auriu aureolă partea dreaptă

O vopsea de bronz (de fapt aliaj de **alamă** – Cu/Zn) pare să fi fost aplicată peste o foiță originală de aur și argint. O situație similară este întâlnită și la ornamentul frânghie măsurat în partea stângă a icoanei.

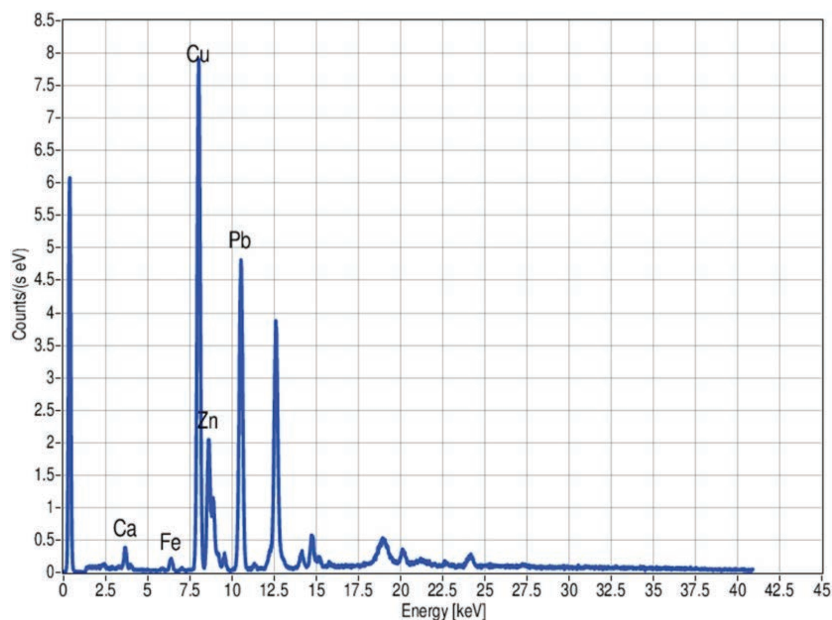


Fig.3. Auriu – ramă partea stângă

Măsurarea nu a evidențiat urme semnificative de foiță de Au/Ag sub vopseaua de bronz (posibil din cauza unei uzuri).

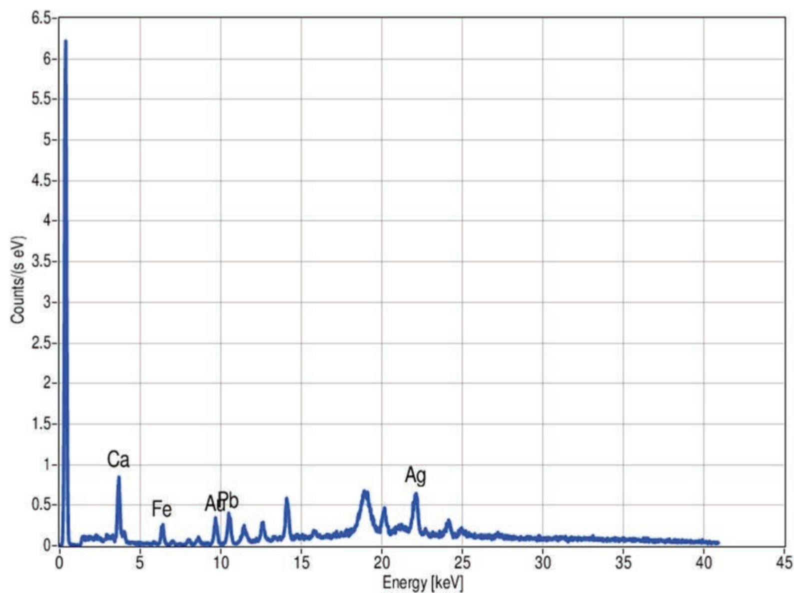


Fig.4. Argintiu – zale braț drept

Foița de aur și argint a fost utilizată la pictarea zalelor de pe braț. Materiale similare au fost detectate și la aripa dreaptă, mâneca stângă (dreapta icoană), zona argintie umăr stâng (dr ic.), sabie regiune platoșă și aură.

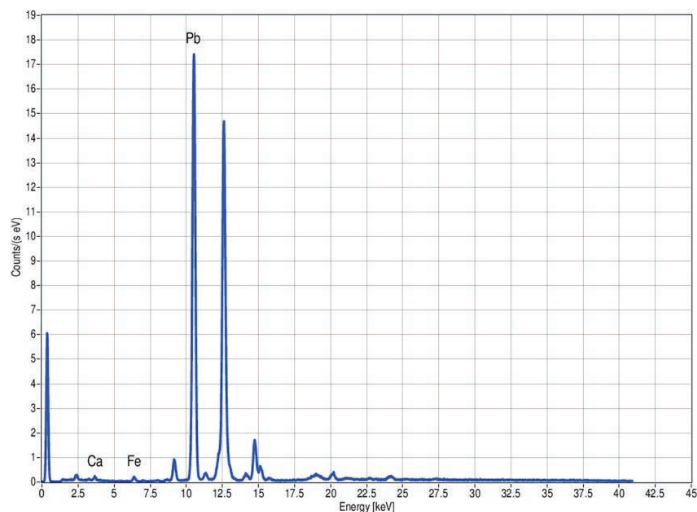


Fig.5. Roșu – mantie dreapta jos

Roșul de plumb a fost folosit pentru obținerea culorii (fără un aport semnficativ de Fe, verificat și în partea stângă). Pigmentul a mai fost identificat și la umăr drept (stânga icoanei).

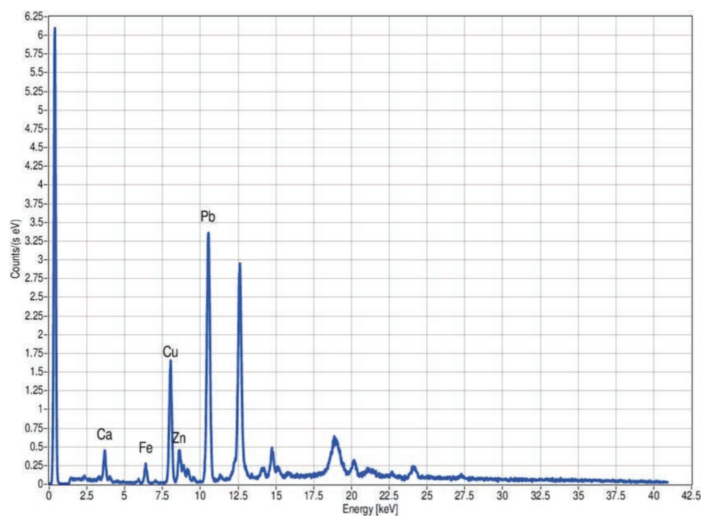


Fig.6. Roșu – zona erodată ramă dreapta jos

Roșul de plumb a fost utilizat și la rama care a fost apoi acoperită cu vopseaua de bronz.

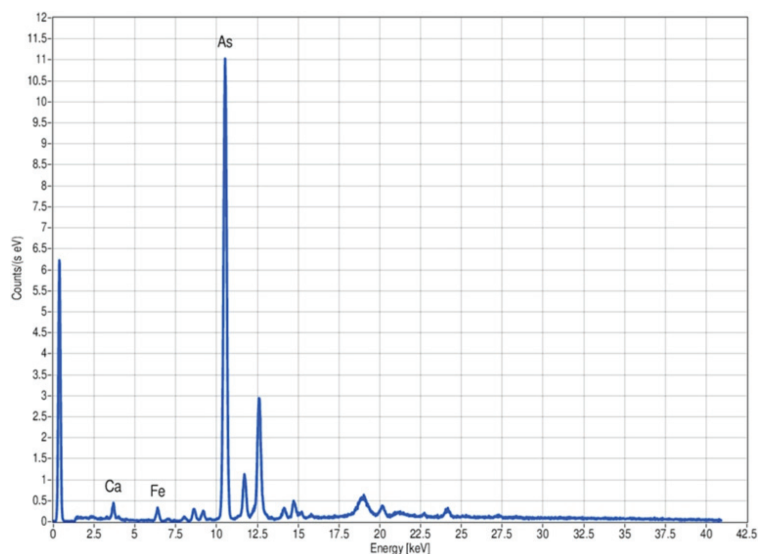


Fig.7. Ocru – veșmânt inferior

Culoarea galben / ocru a fost obținută prin folosirea orpimentului. Pigmentul a fost identificat și la cruce zona centrală, galben mânecă stângă (dr ic), galben veșmânt stânga jos.

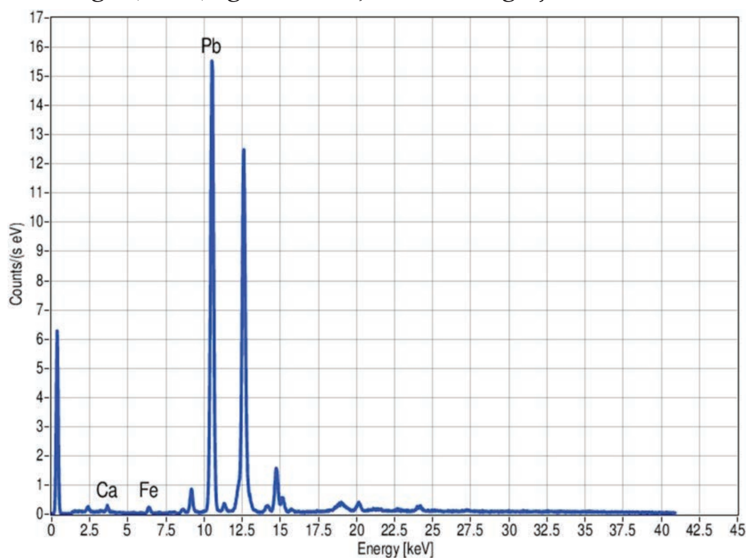


Fig.8. Metal – platoșă piept

Albul de plumb a fost utilizat ca pigment, la care probabil s-a adăugat negrul de carbon (similar platoșă abdomen).

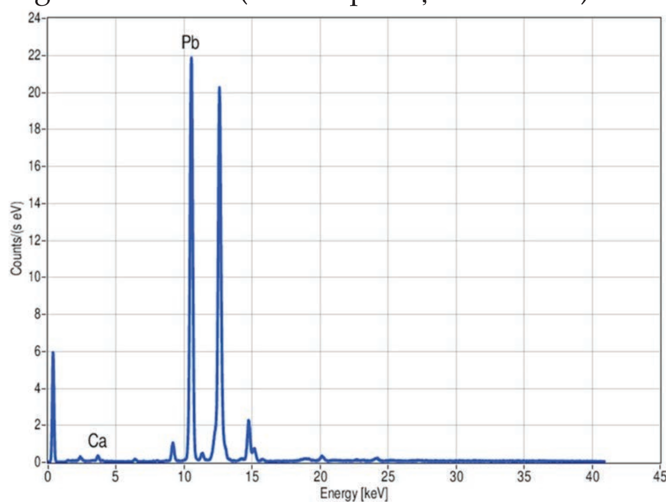


Fig.9. Alb - carnație obraz drept (stg icoanei)

Albul de plumb aplicat peste grundul pe bază de calciu a fost utilizat pentru obținerea culorii (similar și la carnație mână și alb straie piept).

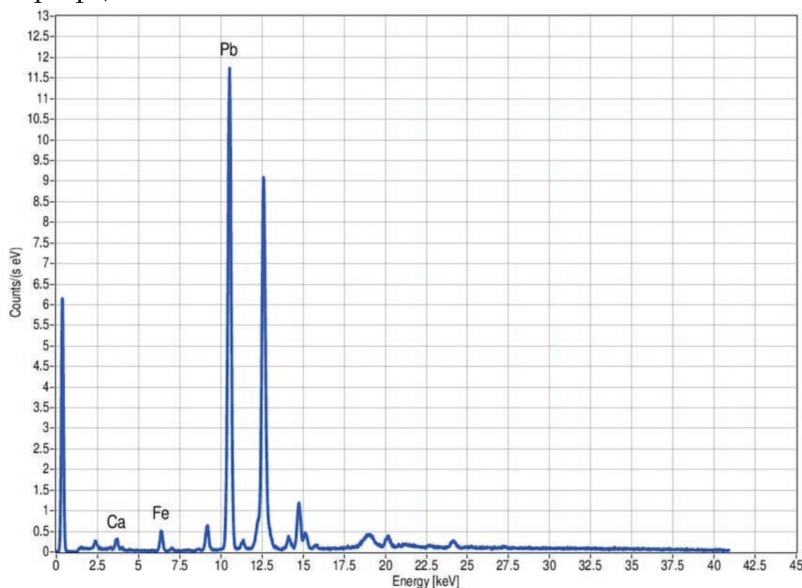


Fig.10. Maro - aripă

Oxidul de fier a fost folosit pentru obținerea culorii.

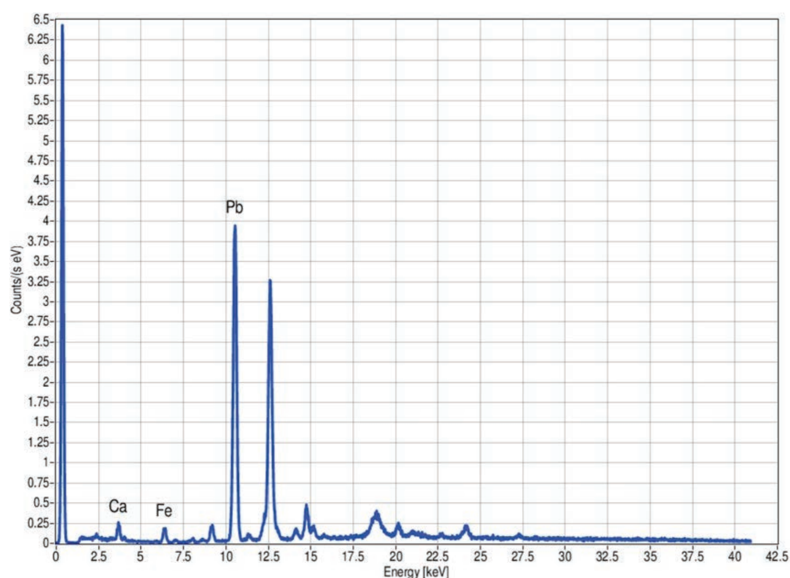


Fig.11. Negru – păr

Lipsa metalelor în cantități semnificative sugerează utilizarea negrului de carbon.

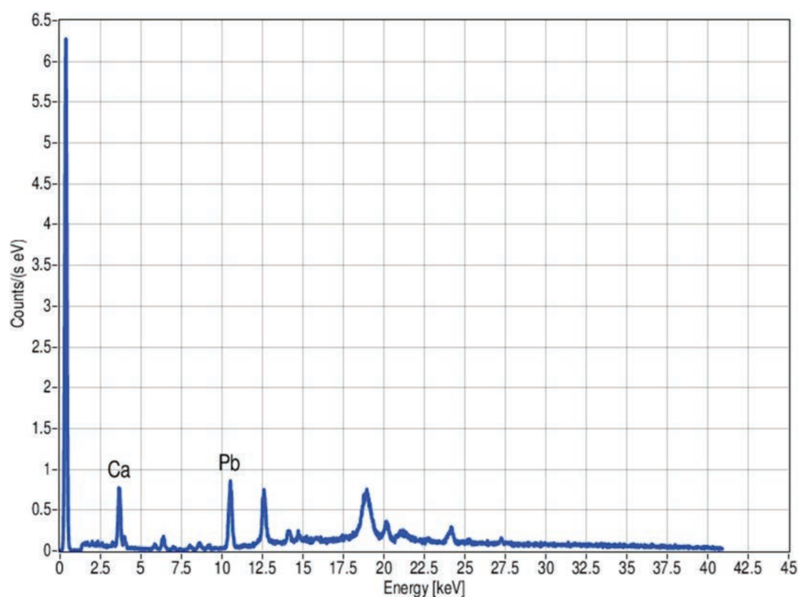


Fig.12. Grund - zona erodată barbă

Grundul este pe bază de calciu peste care s-a aplicat albul de plumb.

Investigații FTIR

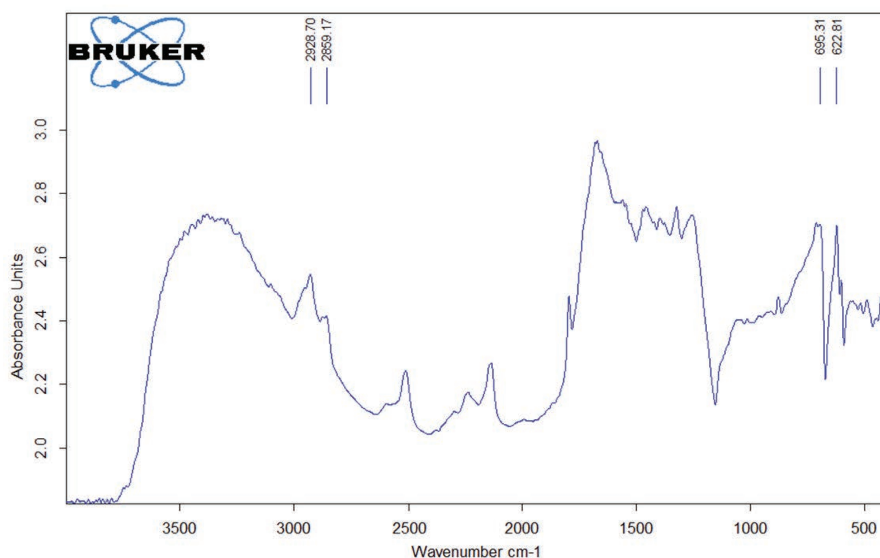


Fig.13. Spectrul FTIR

695, 623 cm^{-1}– **gips** – grundul pe bază de calciu 2929, 2859 cm^{-1} – grupări CH2

Concluzii

Icoana a fost realizată pe lemn de arțar peste care s-a aplicat un strat de grund din gips și clei animal (vezi spectrul FTIR benzile de la 695, 623 cm^{-1} și 2929, 2859 cm^{-1}).

Peste grund s-a dat cu un strat de alb de plumb, după care a fost pictată icoana.

Au fost utilizați o serie de pigmenți, precum: alb de plumb, roșu de fier, roșu de plumb, negru de fier și mangan, orpiment.

De remarcat că au fost făcute unele operații ulterioare la aureolă și ramă, unde s-a înlocuit foița de aur și argint cu o pulbere de alamă.

Bibliografie

1. Component Materials, 3D Digital Restoration, and Documentation of the Imperial Gates from the Wooden Church

of Voivodeni, Sălaj County, Romania, Călin Neamțu, Ioan Bratu, Constantin Mărușoiu, Victor Constantin Mărușoiu, Olivia Florena Nemeș, Radu Comes, Ștefan Bodi, Zsolt Buna and Daniela Popescu, Appl. Sci. 2021, 11, 3422-34411. https://doi.org/10.3390/app11083422

2. Comparison of pXRF and LA-ICP-MS analysis of lead-rich glass mosaic tesserae L.W. Adlington, B. Gratuze, N. Schibille, Journal of Archaeological Science: Reports,Volume 34, Part A, December 2020, 102603

3. *Scientific Investigation of the Paintings from the Agarbiciu (Cluj County) Wooden Church,* Const. Mărușoiu, I. Bratu, Olivia Florena Nemeș, Dan Nemeș, C. Neamțu, Zaharie Moldovan, Teofil Tia, Ilina Udrea, Cristian Tigae, Journal of Minerals and Materials Characterization and Engineering, 2020, 8, 177-196.

4. *Analytical methods for meldonium determination in urine samples,* Lucian D. Rusu, I. Bratu, Const. Mărușoiu, Z. Moldovan and Maria Rada, ANALYTICAL LETTERS, https://doi.org/10.1080/00032719.2020.1748043

5. *Characterization of the Paint Used by Dumitru Ispas in the Wooden Straja Church, Cluj, County, Romania,* Dan Nemeș, Const. Mărușoiu, I. Bratu, C. Neamțu, I. Kacso, Olivia Florena Nemeș, and Ilina Udrea, ANALYTICAL LETTERS, https://doi.org/10.1080/00032719.2020.1749649

6. *Characterization of the Paint from „The Lord's Transfiguration", Icon by Grigore Ranite,* Ioan Bratu, Const. Mărușoiu, Dan Nemeș, D. Toader, Olivia Florena Nemeș, and R. C. Suciu, ANALYTICAL LETTERS, https://doi.org/10.1080/00032719.2020.1743716

7. *Multidisciplinary Investigations of a Double-Sided Wooden Icon from Nicula Monastery, Romania,* Const. Mărușoiu, I. Bratu, Mircea Gelu Buta, Olivia Florena Nemeș, S. Petru Timbus (Monk Siluan), C. Tanaselia, A. Simionescu, Rev. Chim. (Bucharest), 70, No. 8, 2019, 2747-2752.

8. *Multidisciplinary Investigation of the Imperial Gates of the 17th Century Wooden Church in Sălișca, Cluj County, Romania,* **Călin Neamțu, Victor C. Mărușoiu, I. Bratu, Olivia Florena Mărușoiu, Const. Mărușoiu, Ioan Chirilă, M. Dragomir and D. Popescu,** *Sustainability* 2018, *10*, 1503; DOI: 10.3390/ su 10051503.

9. *Spectroscopy Investigation of Triptych Icon from the Borsa Church, Maramures County,* Olivia Florena Nemeș, I. Bratu, Const. Mărușoiu,

I. Kacso, Mariami Claus, D. Mihali**,** D. Nica Badea, Rev. Chim. (Bucharest), 69, No. 1, 2018, 76-79.

10. Advances in Raman spectroscopy for the non-destructive subsurface analysis of artworks: Micro-SORS, C. Conti, A. Botteon, C. Colombo, D. Pinna, M. Realini, P. Matousek, Journal of Cultural Heritage 43 (2020) 319–328.

Portrete de donatori

Prof. Univ. Dr. Habil. Marcel MUNTEAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Una din temele des întâlnite, atât în spațiul antic, bizantin, postbizantin, cât și în cel apusean este cea a portretelor de donatori (cel care face o donație), fie că este vorba de monahi, ierarhi sau domnitori ori oameni simpli, ce și-au pus întreaga speranță în ajutorul pe care l-au îndreptat către Mântuitorul Hristos, Maica Domnului sau un sfânt, ori o sfântă ocrotitoare. De cele mai multe ori prezența lor se face văzută, ei fiind redați în partea de jos a temei și în proporții mult reduse față de reprezentarea principală.

Donatorul este o persoană care a contribuit la realizarea unei opere de artă. Actul donației se poate înregistra sub forma unei inscripții sau prin reprezentarea figurii donatorului, așa cum s-a amintit. El este înfățișat de obicei în atitudine de rugăciune, fiind pictat bust sau întreg și se regăsește pe mai multe tipuri de obiecte liturgice, pictură (icoane și fresce), broderie, manuscrise sau orfevrărie etc. Donatorul este introdus înaintea lui Hristos sau a Maicii Sale de către un sfânt.



Fig. 1 Sfânta Irina cu donator, tempera pe lemn, sec. al VI-lea, Mănăstirea Sf. Ecaterina, Sinai

În icoana de la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai, la picioarele Sfintei Irina se observă donatorul îngenunchiat, făcând o plecăciune înaintea ei (Fig. 1).

Provenind din catacomba Commodillei, tot de veac al VI-lea, fresca ne înfățișează pe Maica Domnului cu Pruncul tronând înconjurată fiind de cei doi Sfinți Felice și Adautto, ambii martiri din secolul al IV-lea. În fața lor pictată din față și în proporții mai reduse se vede donatoarea Turtura (Fig. 2).



Fig. 2 Donatoarea Turtura înaintea Maicii Domnului cu Pruncul și doi sfinți, frescă, 528, Catacomba Commodillei, Roma

În mozaicul de la Biserica Sfântul Dimitrie din Tesalonic, înfățișați în poziție frontală cei doi donatori apar înconjurându-l de o parte și de cealaltă pe Sfântul Mare Mucenic serbat în calendarul creștin la data de 26 octombrie (Fig. 3). Cel din stânga imaginii, ierarhul susține Sfânta Evanghelie la pieptul său, în vreme ce în partea opusă, eparhul Leontio ține un toiag semn al poziției sale de demnitar[1].



Fig. 3 Sfântul Dimitrie cu doi donatori, mozaic, sec. al VI-VII-lea, Biserica Sf. Dimitrie, Tesalonic

Cele două mozaicuri ravenniene, adevărate portrete de epocă a

[1] Marcel Gh. MUNTEAN, *Tipologia artei bizantine*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp. 141-142.

împăratului Justinian și a împărătesei Teodora ne oferă o imagine a ceremonialului de la curtea bizantină, de fastul, frumusețea și strălucirea ei (Fig. 4 și Fig. 5).



Fig. 4 Împărăteasa Teodora alături de curtea sa,
mozaic, sec. al VI-lea, Bazilica San Vitale, Ravenna



Fig. 5 Împăratul Justinian alături de curtea sa,
mozaic, sec. al VI-lea, Bazilica San Vitale, Ravenna

Împăratul Justinian apare însoțit de episcopul Maximian și de înalții dregători alături de câțiva soldați. Bazileul e tânăr, privirea e fixă, chipul e ușor idealizat. El susține un vas de aur pe care îl dăruiește Bazilicii San Vitale. În gest de ofrandă o vedem și pe împărăteasă ținând în mână un potir de împărtășanie, înconjurată de doamnele ei de la curte. Poate cu același înțeles *Cei trei Regi Magi*, brodați în josul mantiei, sugerează, de asemenea un act de donație[2]. Solemnitatea, detașarea suprapământească este cuvântul care definește cele două ansambluri monumentale.

Mesajul meșterului bizantin era să redea cât mai posibil asemănarea suveranilor imperiali cu divinitatea[3].

Aparținând aceleași perioade cu mozaicul de la Ravenna, icoana cu Sfântului Arhanghel Mihail pare să fie donată de un monah (Fig. 6).

Arhanghelul Mihail este figurat în picioare, în mișcare și din profil. Mâinile le are acoperite de un văl, asemeni îngerilor din icoana *Botezul Domnului*.



Înaintea sa și în dreapta sfântului se observă îngenunchiat monahul în proporții foarte mici, având la spatele său două cârje scunde, semn al suferinței și implicit al vindecării sale.



Fig. 6 Sfântul Arhanghel Mihail cu un donator, tempera pe lemn, sec. al VI-lea, Mănăstirea Sf. Ecaterina, Sinai

[2] Jacek DEBICKI, Jean François FAVRE, Dietrich GRŰNEWALD, Antonio Filipe PIMENTEL, *Istoria Artei. Pictură, sculptură, arhitectură*, trad. de Corina Stancu, Ed. Enciclopedia RAO, București, 1998, p. 64.

[3] Mihail V. ALPATOV, *Istoria artei. Arta lumii vechi și a Evului Mediu*, trad. de Bruno Colbari și Mihai Isbășescu, ed. a II-a, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1967, pp. 230-231.

În impresionanta redactare artistică în tehnica mozaicului *Mântuitorul pe tron și împăratul Leon al VI-lea*, prezintă momentul în care suveranul își cere iertare de la Hristos (Fig. 7)[4]. În două medalioane se află ca intercesori Fecioara Maria și Arhanghelul Gavriil. Leon al VI-lea este evocat în gest de închinător și rugător cu mâinile întinse către stăpânul lumii. Gestul său vine după cele patru căsătorii nerecunoscute de clerul vremii. Cu toate acestea, ultimul patriarh i-a încredințat căsătoria în urma căreia a avut un unic moștenitor. Ca semn de iertare divină pe cartea deschisă a Mântuitorului se citește textul: „Pacea să fie cu voi. Eu sunt lumina lumii"[5].



Fig. 7 Mântuitorul pe tron și împăratul Leon al VI-lea, mozaic, sec. al IX-lea, Catedrala Sf. Sofia, Constantinopol

În mozaicul ravennian îl vedem pe Hristos tronând în ambianța a doi donatori *Sfântul Vitalis (Sfântul Vitalie) și Episcopul Ecclesius* alături de *Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil* (Fig. 8).

În această compoziție Mântuitorul apare imberb în veșminte de culoarea purpurie de stăpânitor, asemeni unui împărat. El ține cu stânga un rotulus cu șapte peceți, semn al Apocalipsei, iar cu dreapta oferă o coroană *Sfântului Vitalie*. Cei doi sfinți sunt introduși de arhangheli. În dreapta scenei Episcopul oferă lui Hristos modelul (chivotul) Bisericii Sfântului Vitalie. Iisus se odihnește pe o sferă/cerc ce ne duce lesne cu gândul la imensitatea lumii, iar în partea de jos dintr-un povârniș izvorăsc patru râuri, asemeni celor din rai: Tigru, Eufrat,

[4] M. Gh. MUNTEAN, *Tipologia artei bizantine*, p. 168.
[5] https://hagiasophiaturkey.com/mosaic-leo-vi/ accesat 22. 09. 2023, ora 12. 00.

Ghihon și Pison. Întreaga compoziție, sobră, severă are un colorit pregnant, fiind construită pe un contrast închis deschis pe fondul de aur[6].



Fig. 8 Hristos cu cei doi ctitori (Sf. Vitalie, Episcopul Ecclesius) și Sf. Arhangheli, mozaic, 547, Bazilica San Vitale, Ravenna

Două mozaicuri constantinopolitane ne prezintă în centrul compoziției pe Fecioara Maria pe tron, având-l pe Hristos Prunc la sânul ei, fiind înconjurată de împărați bizantini. Cel dintâi cu *Împărații Justinian și Constantin* din secolul al X-lea (Fig. 9) și cel de-al doilea cu *Împăratul bizantin Ioan al II-lea Comnenul* (1087-1143) și *soția sa, împărăteasa Irina a Ungarie*i (1088-1134) (Fig. 10)[7]. *În ambele cazuri observăm cromatica* maforionului Mariei care este aceiași, albastru, în vreme ce fondul de aur este de asemenea, asemănător. Cei doi bazilei sunt înclinați înaintea Mamei Pruncului divin și își aduc fiecare ofrandele lor; Justinian Catedrala Sfintei Sofii, iar Constantin orașul de pe Bosfor, Constantinopolul.

Împăratul Ioan al II-lea Comnenul oferă o pungă cu bani, iar soția sa Irina strânge în mâinile sale un pergament cu donațiile făcute *Bisericii Înțelepciunii* de la Constantinopol. În dreapta augustei se observă, fiul lor Alexios mort de tuberculoză la numai 17 ani. Poate de aceea creatorii au ales linia neagră ce îi conturează nimbul său strălucitor[8].

---

[6] M. Gh. MUNTEAN, *Tipologia artei bizantine*, pp. 107-108.
[7] M. Gh. MUNTEAN, *Tipologia artei bizantine*, pp.168, 180.
[8] https://hagiasophiaturkey.com/mosaic-john-komnenos-eirene-alexios/ accesat 22. 09. 2023, ora 20. 01.



Fig. 9 Maica Domnului cu Pruncul pe tron și împărații Justinian și Constantin, mozaic, sec. al X-lea, Catedrala Sf. Sofia, Constantinopol



Fig. 10 Maica Domnului cu Pruncul împreună cu împăratul bizantin Ioan al II-lea Comnenul (1087-1143) și soția sa, împărăteasa Irina a Ungariei (1088-1134), mozaic, sec. al XII-lea, Catedrala Sf. Sofia, Constantinopol

Hristos pe tron cu o expresie de mărinimie și maiesate ni se dezvăluie în frumosul mozaic de la Sfânta Sofia de la Constantinopol *în care îi vedem alături pe* Constantin al XI-lea Monomahul și pe împărăteasa Zoe (Fig. 11)[9].

[9] M. Gh. MUNTEAN, *Tipologia artei bizantine*, p. 183.



Fig. 11 Mântuitorul pe tron și împăratul Constantin al XI-lea Monomahul și împărăteasa Zoe, mozaic, sec. al XII-lea, Catedrala Sf. Sofia, Constantinopol

Asemeni altor portrete votive, medievale ale donatorilor care îi arată, prezentând opera de artă unei figuri sacre cum ar fi Mântuitorul, Fecioara ori un sfânt reprezentativ și în acest caz împăratului William al II-lea ne este evocat plastic, aducând și închinând biserica, chiar Maicii Domnului căreia i-a fost dedicată și care o primește cu mâinile deschise. Prezentând astfel de daruri regii sau împărații doreau, fără îndoială, să își asigure mântuirea veșnică (Fig. 12).



Fig. 12 Împăratul Willliam al II aducând ofrandă, mozaic, 1180, Catedrala, Monreale

În magistralul mozaic de la Mănăstirea Chora de la Istanbul sau Constantinopol, așa cum se definește orașul Sfântului Constantin în mod special în artele vizuale, ne este prezentat ctitorul lăcașului de cult Theodor Metochites, aducând și oferind, rugător fierbinte și donator bisericesc Mântuitorului biserica drept mulțumire (Fig. 13). Chiar dacă poziția ierarhică a donatorului era de rang înalt, fiind asemenea unui prim-ministru, (acest detaliu se observă din veșmântul amplu, caftan de mătase verde bogat ornamentat și mai cu seamă acoperământul capului, asemănător cu un turban gigantic) atitudinea sa este una supusă înaintea lui Hristos ce stă așezat pe un tron sculptat cu decorații și pietre scumpe[10].



Fig. 13 Mântuitorul pe tron, și ctitorul Theodor Metochites, mozaic, sec. al XIV-lea, Mănăstirea Chora, Constantinopol

Sfântul Mare Mucenic Gheorghe apare figurat din profil și rugându-se. Icoana rară ca și concepție unește relieful plat (sculptura) cu forța emoționantă a culorilor (Fig. 14). În jurul sfântului redat masiv de lemn, apar douăsprezece scene din viața și martiriul său. În spatele lui, de dimensiuni miniaturale este pictată o femeie îngenuncheată, donatoarea, asemeni unei monahii care se roagă. Prezența pe

[10] https://www.academia.edu/8219121/The_Portrait_of_Theodore_Metochites_at_Chora accesat 23. 09. 2023.

scut a unei steme, ne înlesnește posibilitatea de a o valoriza, și mai cu seamă de a vedea influențele apusene.



Fig. 14 Sfântul Gheorghe cu scene din viața sa și o femeie donator, tempera pe lemn, sec. al XIII-lea, Muzeul Bizantin și Creștin, Atena

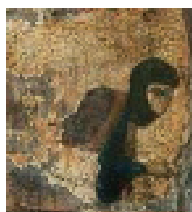


Fig. 15 Maica Domnului cu Pruncul și donatori (Constantin și Maria Akropolites), tempera pe lemn, ferecată, sec. al XIII-XIV-lea, Galeria Tretiakov, Moscova





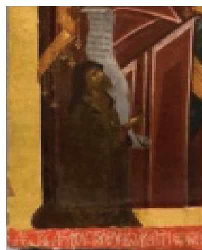


Fig. 16 Teofan Cretanul, Maica Domnului cu Pruncul-Egkleistrani și un donator (starețul Ioannis), tempera pe lemn, sec. al XVI-lea, Mănăstirea „Sfântului Neofit", Pafos

Două icoane ale *Maicii Domnului cu Pruncul* de tip *Hodighitria* au la baza lor, cea dintâi doi închinători este vorba de Constantin și Maria Akropolites ce sunt reprezentați în picioare cu mâinile întinse în semn de rugători (Fig. 15). Cea de-a doua icoană aparține pictorului cretan Teofan și provine din Biserica „Sfântului Neofit" din Pafos (Fig. 16). În partea stângă a reprezentării se vizualizează un monah, mai precis starețul Ioachim, ce a fost și duhovnicul pictorului încă de pe vremea când nu intrase în monahism și se numea Tofilact[11]. Starețul este înfățișat îngenunchiat ce susține un filacter desfășurat, rugându-se pentru mântuirea sufletului său (Fig. 17).





Fig. 17 Hristos Mare Arhiereu cu un donator și fiul său, tempera pe lemn, sec. al XVI-lea, Creta[12]

[11] http://panagiotisandriopoulos.blogspot.com/2010/06/blog-post_6622.html, accesat 06. 10. 2023.

[12] https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a1/Christ_Great_Hierophant_%28Candia%2C_16th_c.%29.jpg, accesat 06 10. 2023.

În icoana cretană Iisus este pictat în veșminte de arhiereu cu sacos polistavros, omofor alb și mitră bogat împodobită. El are Evanghelia deschisă cu pasaje evanghelice din Ioan (18:36) și Matei (26:26). Pe fundalul auriu al icoanei se află inscripțiile: *I(Isus)C X(risto)C, Bazileul Bazileilor* și *Marele Arhiereu.* În dreapta Mântuitorului se văd un bărbat în haine de epocă și în fața sa un copil cu o haină colorată în roșu[13]. Amândoi au mâinile împreunate în gest de rugăciune (Fig. 15).

Portretul votiv este portretul comanditarului unei opere. Acesta poate fi un portret simplu sau de grup, ***ctitorul*** fiind însoțit de familia sa. Personajul este înfățișat în general în picioare, iar în mână ține obiectul donat pe care îl îndreaptă într-o atitudine respectuoasă spre Iisus pe tron sau către Fecioara Maria. Veșmintele bogate contrastează cu atitudinea de rugăciune a personajului și au rolul de a etala rangul celui reprezentat. Portretul votiv ilustrează ceremonialul specific perioadei, preocupările și gustul comanditarului, fiind o veritabilă frescă a vremurilor de demult.

Ctitorii*,* cinstiți de-a lungul secolelor prin realizarea portretelor pe pereții monumentului pe care l-au înălțat sau în icoane, figurați, în primele secole, în picioare şi îmbrăcați în straie de ceremonie, purtând pe mâini chivotul - imaginea redusă a bisericii, apar reprezentați fie în absida principală, pe boltă, în secolul al V-lea, fie pe peretele hemiciclului înconjurați de înalți demnitari ai curții imperiale ca la Biserica *San Vitale* din Ravenna, ori în naos în Serbia, sau exonartex la Sfântul Munte Athos şi Bulgaria.

Finalizând, putem concluziona faptul că portretele de donatori sau cele de ctitori sunt o categorie aparte de portrete ori de compoziții, prezente, atât în sfera artei monumentale cât și în cea a icoanelor sau a artei decorative și în esență ele exprimă dorința de ***rugăciune*** și de ***ofrandă*** pe care au manifestat-o de-a lungul vremii o serie de persoane clericale și laice, domnitori sau voievozi în urcușul lor duhovnicesc spre calea mântuirii.

[13] http://eib.xanthi.ilsp.gr/gr/icons.asp?cursort=iconPainter&selectFieldValue=&vpage=2, accesat 06. 10. 2023.

Maica Domnului în ipostaze ale rugăciunii

Conf. Univ. Dr. Claudia Cosmina TRIF
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Reprezentările Maicii Domnului au un loc privilegiat în arta creștină, niciun alt subiect nefiind atât de des abordat ca cel al Fecioarei cu Pruncul. Atât în Răsărit, cât și în Apus, capodoperele care tratează acest subiect sunt nenumărate și au primit forme extrem de variate.

Prefigurările veterotestamentare care vesteau mântuirea ce avea să vină („Dumnezeu s-a făcut pentru ca omul să devină Dumnezeu") aveau ca centru persoana Domnului Hristos, Dumnezeul făcut om, și, alături de el, pe cea dintâi persoană umană în întregime îndumnezeită, adică pe Fecioara Maria. De aceea, primele icoane, apărute odată cu creștinismul, sunt cele ale lui Hristos și ale Fecioarei Maria[1].

După primul Sinod ecumenic de la Niceea, din anul 325, convocat de împăratul Constantin cel Mare, unde centrul discuției a fost legat de natura exactă a lui Hristos – Dumnezeu și Omul, treptat, în legătură cu acesta au fost aduse formulări despre mama lui, astfel încât în secolul al V-lea statutul Fecioarei Maria a devenit o adevărată chestiune de stat: al treilea Sinod ecumenic, de la Efes (Asia Mică), din 431 a decretat că era potrivit ca Fecioara Maria să fie numită *Născătoare de Dumnezeu* – *Theotokos*. De acum, fiind stabilit sinodal acest statut, care implică grandoare, Maica Domnului a fost înfățișată ca o persoană maiestuoasă: întronată, întâmpinând privitorul cu o

[1] Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, Renașterea, Patmos, Cluj-Napoca, 2012, p. 30.

privire puternică. Acest lucru este clar din icoanele realizate în estul Mediteranei, acolo unde avem unele dintre cele mai vechi reprezentări vizuale ale Mariei.

Așadar, reprezentările Maicii Domnului au cunoscut o mare înflorire după Sinodul din Efes (431), sinod care a proclamat-o pe Fecioara Maria ca fiind ***Theotokos***, adică Născătoare de Dumnezeu. Teotokia Maicii Domnului este un adevăr al credinței ortodoxe, confirmat de cuvintele îngerului, prin care înțelegem că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu și că trebuie cinstită ca atare.

Însă astfel de reprezentări au existat și înainte, primele imagini care ne-au parvenit fiind picturile din catacombele romane (sec. al III-lea), îndeosebi în catacombele Priscillei și Domitillei și cea a lui Pietro și Marcellino.



Figură 1 - femeie orantă, catacomba Marcellino e Pietro, Roma

După cum putem vedea în imaginea de mai sus, o femeie în picioare (rareori chiar un bărbat), cu mâinile ridicate și palmele orientate în sus era modul în care arta primilor creștini a ales să reprezinte sufletul decedatului așteptând viața veșnică în Hristos. Acest tip de reprezentare a personajelor cu brațele ridicate, în rugăciune, poartă numele de *orantă* (lat. *orans, orant- = rugăciune)*. Modelul rugăciunii cu mâinile ridicate pre cer apare în scrierile Vechiului Testament: Moise câștigă lupta cu amaleciții atât timp cât ține mâinile ridicate spre cer

(Ieșire 17, 11); David rostește în psalmul 140: „ridicarea mâinilor mele, jertfă de seară" (Psalmul 140,2); Ieremia spune: „Să ridicăm inimile și mâinile noastre la Domnul din cer" (Plângerile lui Ieremia 3, 41).

Cele mai vechi reprezentări masculine aparținând tipului orantului înfățișează personaje din Vechiul Testament: cei trei tineri în cuptor[2], din capela Greca (cimitirul Priscillei, sec. al III-lea), Avraam și Isaac (cimitirul San Calisto, sfârșitul sec. al III-lea), Daniel în groapa cu lei (sec. al III-lea)[3].



Figură 2 - cei trei tineri în cuptor, în postură orantă, Catacomba Priscillei, Roma, sec. al III-lea

Se pare că la începuturile creștinismului oranții și orantele pictate în catacombe îi reprezentau pe cei defuncți; ulterior, oranta simbolizează sufletul în comunicare cu Dumnezeu. Unii cercetători au extins simbolistica orantei ca fiind imaginea Bisericii, alții ca fiind mărturisitoare a învierii în Ziua de Apoi sau chiar ca fiind o ilustrare nu doar a sufletului, ci și a trupului în slavă[4].

Începând cu secolul al IV-lea apare cea mai veche reprezentare a Fecioarei Maria ca orantă, pe o dală de marmură cu inscripția „Maria Virgo Minister de Templo Gerosale", adică „Fecioara Maria slujind la Templul din Ierusalim", dală descoperită la Saint Maximin.

---

[2] Marcel Muntean, *Teme iconografice creștine*, Limes, Cluj-Napoca, 2015, p. 67.

[3] Tristan Frédérick, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană, secolele II-VI* (Artă și religie), trad. Elena Buculei și Ana Boroș, Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 115.

[4] Tristan Frédérick, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană, secolele II-VI*, pp. 118–120.



Figură 3 - Fecioara Maria slujind la Templul din Ierusalim, postură orantă[5]

Cu timpul, ilustrarea Maicii Domnului ca orantă s-a extins inclusiv asupra unor obiecte religioase, precum cruci pectorale (sec. VII[6]) sau vase liturgice (sec. VI-VII).



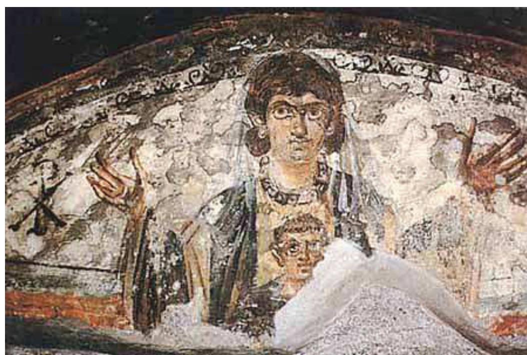
Figură 4 - Maica Domnuli orantă, potir de argint, Attarouthi, nordul Siriei, Metropolitan Museum of Art, New York[7].



Figură 5 - Maica Domnului orantă, cruce-relicvar, sec. VII, The British Museum Londra[8].

[5] Edmond Frédéric Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, Paris, Imprimerie nationale, 1886, http://archive.org/details/gri_33125004532897, planșa LVII.
[6] Maria Vassilaki (ed.), *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Routledge, Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT, 2005, p. 279.
[7] The British Museum, „Reliquary-cross", The British Museum, https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1929-0713-7, 30.09.2023.
[8] Ally Kateusz, „Mother and Son, Paired", în Mary and Early Christian Women, Palgrave Macmillan, Cham, 2019, p. 104, https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-11111-3_5.

În sec. IV-V, această tipologie a orantei a fost transformată în imaginea Sfintei Fecioare Orantă. Aici o întâlnim cu Pruncul pe piept. Acest model al Pruncului pe piept pare a fi o preluare a scutului *clipeus*, de formă ovală, pe care se picta chipul noului împărat, după venirea sa pe tron. Acest tip de imagini va inspira probabil reprezentarea Fecioarei în picioare, ca orantă, având pe piept un fel de *clipeus* conținând imaginea Pruncului. Acest fapt, al prezentării de către Fecioara Maria a efigiei Fiului său atesta funcția Sa imperială[9].



Figură 6 - Fecioara Orantă cu pruncul pe piept, frescă, catacombă romană, sec. IV[10]

În pofida canonului, a limbajului artistic și a tehnicii unitare, iconografia mariologică este greu de sistematizat deoarece de-a lungul timpului elementele teologice s-au împletit cu cele de antropologie, cu tradiția și cu sensibilitatea individuală; dar în ciuda evoluției, a diferitelor culturi și școli, tipul iconografic transmite întotdeauna conținutul teologic.

Biserica Ortodoxă i-a rezervat Maicii Domnului un cult de supravenerare, supracinstire şi a proclamat-o „Născătoare de Dumnezeu". Această cinstire deosebită s-a reflectat și în arta creștină eclezială, dovadă fiind locul pe care reprezentările Preacuratei îl ocupă în cadrul programului iconografic al bisericilor ortodoxe: bolta Altarului şi icoana din partea stângă a uşilor împărăteşti.

---

[9] André Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, vol. 2, Collége de France, Paris, 1946, p. 227, http://archive.org/details/andre-grabar.-martyrium-vol-1-architecture-1946.

[10] Egon Sendler, *Icoanele bizantine ale Maicii Domnului*, trad. Măriuca Alexandrescu și Adrian Alexandrescu, Sophia, 2008, p. 106.



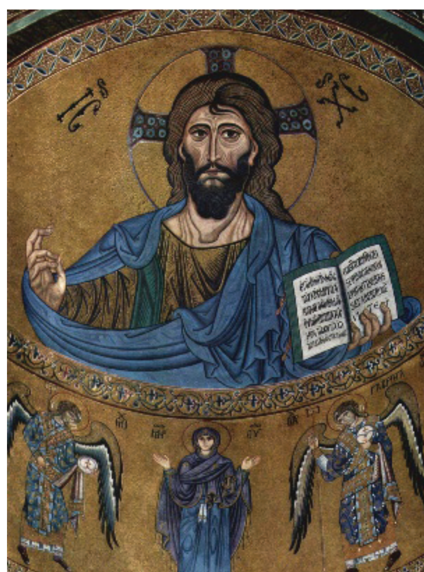
Figură 7 - Maica Domnului orantă, Mănăstirea Arnota



Figură 8 - Maica Domnului orantă, frescă, Biserica. Țeica – Ocnele Mari, Vâlcea, prima parte a sec.XVIII



Figură 9 - Maica Domnului orantă, mozaic, Ravenna, sec. VI



Figură 10 - Maica Domnului orantă, mozaic, Cefalu, Sicilia, sec. XII



Figură 11- Maica Domnului orantă, mozaic,Sf. Sofia, Kiev, sec. XI



Figură 12 - Maica Domnului orantă, a Semnului, icoană rusească, sec. XIII

Tipul iconografic *Sfânta Fecioară a Semnului* face referire la versetul din Isaia 7,14: „Domnul meu vă va da un semn: Iată Fecioara va lua în pântece și va naște fiu". Această imagine a Fecioarei Maria care se roagă a primit în Rusia titlul de *Znamenie*, minune, semn. Este o icoană făcută după mozaicul din Sfânta Sofia, a înțelepciunii divine, din Kiev. În icoană, înlăuntrul Mariei e înfățișat Cuvântul lui Dumnezeu, și El în poziția celui care se roagă, dar care în același timp dă deja cu mărinimie binecuvântarea. Se subliniază astfel idea că de când *Theotokos* a primit Cuvântul și a început să îl poarte, devine și ea asemenea Celui pe care îl poartă în pântece. Sub picioarele Fecioarei Maria este așezată o pernă roșie, perna de pe tronul împăratului Constantinopolului, pentru a-i arăta regalitatea[11].

Pictura de mai sus e o reprezentare aparte a Maicii Domnului orantă în combinație cu *Rugul aprins,* pictura aparținând capelei Sfântului Iacob, fratele Domnului, din Mănăstirea Sfânta Ecaterina, din muntele Sinai. Fecioara Maria, Rugul aprins este prezentată în

[11] Tomáš S.J. Spidlík, Marko Ivan Rupnik, *Credință și icoană* (Homo Religiosus), trad. Ioan Milea, Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 109–110.

centrul compoziției, între Sfântul Iacob și Sfântul Ioan Gură de Aur, în stânga, și Sfântul Vasile și Moise, în dreapta. Reprezentarea ei urmează formula iconografică a unei Fecioare orante cu mâinile într-un gest deschis, în timp ce flăcările rugului îi cuprind silueta.



Figură 13 - Maica Domnului orantă-rugul aprins, absidă a capelei Sf. Iacob fratele Domnului, Mănăstirea Sf. Ecaterina, Sinai, sec. XIII[12]

Un alt tip de iconizare a Maicii Domnului în ipostaza de orantă, rug**ătoare, este tipul** *deisis*. Rugăciunea, inițial, era o scenă predilectă pentru altar, proscomidiar sau pentru catapeteasmă. În bisericile din Moldova, *deisis* se zugrăvește pe peretele de apus al naosului, în legătură cu friza ctitorilor, iar in unele biserici muntene se află pe peretele de nord (în naos), înconjurată de sfinți militari.

În reprezentările *deisis*, Mântuitorul Hristos este în mijloc, întotdeauna flancat de Maica Domnului și Sf. Ioan Botezătorul. Figurile acestora sunt ușor înclinate, smerite, converg spre Hristos, cu mâinile ridicate și îndreptate spre centru, în poziție de cerere și de pri-

[12] „Icons of the Virgin of the Burning Bush in Sinai | St. Catherine's Monastery", https://stcatherines.mused.org/en/stories/53/icons-of-the-virgin-of-the-burning-bush-in-sinai, 30.09.2023.

mire totodată. Numiți și mediatori sau intercesori, ei cer iertare pentru păcatele celor credincioși. Ei au chipurile deosebit de triste și împovărate, grave. Uneori, în *deisis*¸ variază ușor gesturile mâinilor celor ce se roagă, ele se înalță cerând, se întind înainte ca și cum ar fi primit deja, arătând spre Hristos de parcă ar spune: doar El împarte harurile. Omul este o ființă orientată, întoarsă spre Dumnezeu, i)ar cel ce se roagă dezvăluie acest adevăr[13].



Figură 14 - Deisis, mozaic, Aghia Sofia, Constantinopol, sec. VI



Figură 15 - Deisis, frescă, Mânăstirea Argeșului, sec. XVI, picturi atribuite lui Dobromir zugrav

[13] Tomáš S.J. Spidlík, Marko Ivan Rupnik, *Credință și icoană*, p. 122.



Figură 16 - Deisis, frescă, Mânăstirea Cozia, sec. XIV



Figură 17 - Deisis, frescă, Biserica Sf. Nicolae Domnesc, Curtea de Argeș, sec. XIV

La Constantinopol s-a dezvoltat ut tip iconografic al Maicii Domnului orantă -numit Vlahernitissa, existând descrieri ale unei astfel de reprezentări în Nea, Basilica cea Nouă din Constantinopol ridicată de Vasile Macedoneanul (867-886) în interiorul Marelui Palat. Reprezentări asemănătoare mai există în Biserica Adormirii Maicii Domnului de la Niceea (sec. XI), sau Torcello (inclusă în scena Judecății de Apoi).



Figură 18 - deisis, icoană împărătească (de pe catapeteasmă), Moldova, sec. XVI



Figură 19 - deisis, icoană împără-tească, Transilvania, sec. XVIII



Figură 20 - deisis, icoană împără-tească, Hurezi, sec. XVII



Figură 21 - deisis, icoană împără-tească, Biserica Răzvan, București, sec. XVIII

Imaginile de mai sus sunt iconizări de tip *deisis*, pe catapeteasmă, fiind ori icoana de mijloc în rândul apostolilor, sau icoană împărătească; există și variante extinse, unde apar în șir îngeri, apostoli, profeți; Maica Domnului este nelipsită, la fel și Sf. Ioan Botezătorul.



Figură 22 - Maica Domnului Îndurerată, icoană pe sticlă, sec. XIX



Figură 23 - Maica Domnului Îndurerată, icoană pe sticlă, sec. XIX

Icoanele țărănești pe sticlă surprind, cu mare sensibilitate, pe lângă durerea nemărginită a Maicii Domnului, care își vede Pruncul răstignit, și ruga ei pentru omenire, subliniată prin mâinile împreunate a rugăciune și prin desenul exagerat al mâinilor supradimensionate.

În loc de concluzie putem afirma că rugăciunea Maicii Domnului este întreagă întru Hristos și este mereu ascultată. Iconizările Maicii Domnului orantă ne îndeamnă și pe noi să ne înălțăm mintea spre Dumnezeu, să contemplăm, să ne îndreptăm atenția spre Dumnezeu și, prin ridicarea mâinilor și a cugetelor noastre să îl rugăm pe Dumnezeu să coboare în inimi.

Biserica Înălțarea Domnului a Mănăstirii Golia din Iași

Arhid. Dr. Bradu-Nicolae BALAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Construită la sfârșitul domniei lui Vasile Lupu (1632-1653) din dorința acestuia de a-și sublinia descendența ca moștenitor al Constantinopolului, biserica Golia a fost ridicată de-a lungul a zece ani pe o veche ctitorie a logofătului Ioan Golia, al cărui nume îl poartă și în zilele noastre. Generată de inadvertențele dintre informațiile furnizate de pisania edificiului – conform căreia săvârșirea bisericii are loc la data de 24 mai 1660, la șapte ani de la finalul domniei lui Vasile Lupu – și mărturiile cronicarului sirian Paul din Alep, incertitudinea cu privire la datarea lăcașului și la identitatea ctitorului este elucidată de Ana Dobjanschi și Victor Simion în studiul *Arta în epoca lui Vasile Lupu*. Conform lui Paul din Alep, care vizita Moldova în 1653, singurele aspecte nefinisate ale bisericii din acest moment erau pardoseala de marmură și mobilierul. Contrar datării regăsite în pisanie, din care se înțelege că biserica a fost terminată de Ștefăniță Lupu, fiul domnitorului, la data de 3 februarie 1653 (cu scurt timp înainte de sfârșitul domniei lui Vasile Lupu) cronicarul sirian descrie pereții bisericii ca fiind acoperiți aproape în întregime cu pictură realizată în tehnica frescei și aduce cuvinte elogioase la adresa voievodului Vasile și a meșterilor săi din Polonia pentru ,,arta de a construi biserici din pietre cioplite și sculptate". Confruntând textul pisaniei cu cronicile lui Paul din Alep, cei doi autori confirmă săvârșirea bisericii aproape în întregime în timpul domniei lui Vasile Lupu, aducând ca argumente

stadiul avansat al picturii (existența tabloului votiv), a iconostasului, a bolților și a cupolelor invocate de cronicarul sirian în text.

Arhitectura

Având o istorie care s-a impregnat asupra edificiului ca întreg, biserica a suferit de-a lungul secolelor multiple modificări și restaurări, una dintre cele mai relevante fiind schimbarea elevației arhitecturii de la trei turle la un număr de cinci, plus două calote laterale, realizate după modelul rusesc *kokoșmiki.* Venită ca urmare a incendiului provocat de Ioan Sobieski în 1686, această schimbare se remarcă prin notele disonante dintre noile modificări arhitecturale și estetica edificiului anterioară incendiului. Remarcat și de către Petru I în vizita sa din 1711, amalgamul de stiluri al bisericii Golia cuprinde, astfel, trei influențe: leșesc, grecesc și moschicesc (barocul Renașterii, bizantin și rusesc). În zilele noastre, diferențele se observă cel mai bine prin comparația fațadelor laterale (a căror tonalitate închisă confirmă vechimea pereților) decorate în stil renascentist de către meșterii polonezi, cu turlele într-un stil moldovenesc cu influențe orientale, refăcute în secolul XVIII. Din punct de vedere arhitectural, se remarcă la biserica Golia și încercarea de aliniere cu noile direcții în arta occidentală a vremii. În comparație cu celelalte lăcașuri moldovenești ale vremii, includerea unor elemente baroce aduce astfel o notă particulară în estetica bisericii Golia. Nevoile liturgice ale vremii au dus în epocă la transformarea unor biserici mai vechi prin anularea peretelui despărțitor dintre naos și pronaos sau gropniță (vezi biserica de la Coșula sau cea a Mănăstirii Neamț). În acest caz arhitectura bisericii a fost gândită de la început ca un spațiu larg, care poate adăposti un număt mare de credincioși fără a le îngrădi accesul vizual spre naos și altar. Noutatea constă și în prezența cafasului amplu, decorat cu pictură de factură cretană.

Datarea picturilor murale

Ca urmare a incendiilor, a multiplelor cutremure, a modificărilor și a repictărilor, pereții interiori ai bisericii posedă astăzi doar într-o mică măsură pictura realizată în secolul al XVII-lea. Conform

textului în greacă descoperit în pronaosul bisericii, pictura originală îi este atribuită lui *Matei al lui Ioan*, însă relatările lui Paul din Alep amintite anterior – care susțin că cea mai mare parte a interiorului era deja pictată în 1653 – confirmă că „acest Matei a terminat de zugrăvit ceea ce mai rămăsese neexecutat în partea inferioară, probabil de la ferestre în jos."

Iconografia altarului

În 1838, egumenul mănăstirii, Grigorie Irinopoleus, a început refacerea picturii (turle, altar, gropniță, pronaos, dar cu excepția registrului Sfinților în picioare, plus alte suprafețe mai mici) – o inițiativă nefericită, întrucât a fost distrusă bună parte din pictura veche. Cu toate acestea, în ciuda repictărilor consistente din spațiul altarului, în zona proscomidiei ni se relevă o temă aparte atât în spațiul autohton cât și cel din aria culturală postbizantină. Alăturată imaginii lui *Iisus în mormânt*, vegheat de către un Serafim și flancat de doi diaconi, ni se relevă tema unicat, cea a *Întâlnirii dintre Melchisedec și Avraam.* Opțiunea iconarului de a alege o temă aparte – într-un spațiu în care, de regulă se regăsește zugrăvită compoziția *Viziunii Sfântului Petru din Alexandria* – conferă programului iconografic un demers teologic și dogmatic mult mai rafinat și mai adecvat pentru locul săvârșirii. Sursa acestei imagini și justificarea amplasării sale în zona proscomidiei le găsim într-un text vetero-testamentar inclus în Cartea Facerii - „Și când se întorcea Avraam, după înfrângerea lui Kadarlaomer și a regilor uniți cu acela, i-a ieșit înainte regele Sodomei în valea Șave, care astăzi se cheamă Valea Regilor // Iar Melchisedec, regele Salemului, **i-a adus pâine și vin. Melchisedec acesta era preotul Dumnezeului Celui Preaînalt.** // Și a binecuvântat Melchisedec pe Avraam și a zis: „Binecuvântat să fie Avraam de Dumnezeu cel Preaînalt, Ziditorul cerului și al pământului..." Acest episod a fost prezentat și de către Sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Evrei*, în care preoția lui Melchisedec și cea lui Hristos-Arhiereu sunt asemănate. Sensul acestei scene este unul în puternică legătură cu Liturghia euharistică, absența sa din iconografia Bisericii de Răsărit fiind una surprinzătoare, mai ales ținând cont de spațiul în care scena a fost zugrăvită. Deasupra acestei compoziții, se regăsesc (în două registre,

pe bolta în leagăn a micii încăperi) imaginea *Cinei de la Mamvri* și cea a Jertfei lui Avraam, care întăresc astfel tema jertfei și a Euharistiei.

Iconografia naosului

În zonele superioare ale absidelor laterale din spațiul naosului, iconografia se remarcă prin prezența a două scene atipice. În conca sudică este prezentată monumentala compoziție a *Duminicii Tuturor Sfinților* (Fig.1), având ca elemente centrale imaginea lui Hristos în Slavă și urmată în partea inferioară de prezența *Tronului Hetimasiei*. În pandant este ilustrată imaginea *De Tine se bucură* (Fig.2), o glorificare a Fecioarei care amintește, prin amplasarea sa, de ansamblurile iconografice de la Sucevița sau de la Dragomirna. Trimițând la moștenirea picturii pe filieră rusească, ambele scene – impozante atât prin numărul considerabil realizate, cât și prin compoziția complexă – sunt înnobilate cu un desen sistematic de o rigiditate neprihănită. În cele din urmă, în registrele inferioare ale absidelor sunt înșiruite scene din ciclul Patimilor, al Minunilor și al Pildelor Mântuitorului, în care se disting/remarcă organizarea metodică a ansamblului, stabilitatea desenului, atenția asupra detaliilor.



Figură 1. Duminica Tututor Sfinților, absida Sud



Figură 2. De tine se Bucură, absidă Nord

Iconografia pronaosului

În zona pronaosului se disting cele două galerii laterale cu sfinți mucenici, militari și cuvioși de la baza peretelui nordic, respectiv a peretelui sudic. Înfățișați în întregime, aceștia sunt încadrați într-un un șir de arcade care amintesc întrucâtva de imaginea arcadelor separatoare adesea întâlnite în picturile bisericilor din Moldova. Spre deosebire de acestea, a căror structură trimite la imaginea unei slave și la odihna Sfântului în Împărăția Cerurilor, arcadele din mănăstirea Golia au o un caracter puternic decorativ. Remarcându-se prin aspectul floral și prin minuțiozitatea detaliilor, arcadele se sprijină pe coloane ornamentate și aurite care cuprind în ele perechi de sfinți. Întregul ansamblu decorativ din aceste scene este pus în valoare de contrastului cu fundalul închis al frescelor, fiind chiar dublat și susținut de o friză decorativă în partea superioară. Totodată, se observă faptul că seva acestor imagini, a ornamentației și a tipului de tratare este, în acest caz, una de filieră atonită – lăcașul fiind închinat Mănăstirii Vatoped – aspect care indică stilistica picturii lui Teofan Cretanul, ca o potențială și eligibilă sursă de inspirație. Cu toate acestea, pictura de

la Golia este una mult mai rigidă și mai schematică, în comparație cu frescele din Sfântul Munte sau cele de la Meteora ale ilustrului călugăr. La o primă analiză, imposibil de trecut cu vederea sunt importanța acordată desenului – îndeosebi portretelor – și tratarea exclusiv tonală a veșmintelor, care construiesc un ansamblu cromatic intens și unitar. Pe pereții pronaosului, în registrele superioare, sunt prezentate scene de factură martirică inspirate din *Menolog*, alături de care se disting scene din *Viața și Minunile Sfântului Ierarh Nicolae*. Bine delimitate de către fețele proeminente, în aceste scene din casetoanele formate domină astfel o armonie compozițională bazată pe un echilibru bine chibzuit dintre relația *gol* și *plin*, dintre fundal și formă. În mod incontestabil, personajele sunt însă cele care atrag atenția privitorului: prin expresivitatea mișcării lor, ele creează un efect de dinamism care asigură autonomia vizuală a fiecărei compoziții.

Iconografia cafasului

Piesa centrală a picturii de la Mănăstirea Golia constă în iconografia cafasului. Acest spațiu cu totul inovator pentru o biserică din Moldova secolului al XVII-lea comunică cu restul bisericii prin trei arcade. Cronica lui Paul din Alep atestă existența cafasului la acea vreme, spațiul fiind rezervat femeilor și dispunând de o scară de acces din exterior foarte elegantă ți bine luminată prin mai multe ferestre cu ochiuri rotunde.Abundența mesajelor teologice și măiestria realizării frescelor se contopesc într-o atmosferă unică si armonioasă și reprezintă astfel spațiul cel mai bine păstrat din întregul edificiu. Pe peretele de est, cel dinspre pronaos, domină cu somptuozitate o amplă desfășurare a Judecății de Apoi, care se extinde cu registrul superior și pe jumătate din bolta cafasului (Fig.3). În ciuda spațiului relativ nesatisfăcător la o primă vedere, scena se revelă în întreaga splendoare a detaliilor și a elementelor centrale, precum imaginea Tronului Hetimasiei sau prezența râului de foc, toate dominate de imaginea Deisis-ului de pe boltă, flancat de o impresionantă reprezentare din punct de vedere numeric a cetelor îngerești. Întreaga scenă este delimitată în zona superioară pe axul median al bolții de un registru atribuit Maicii Domnului și care, prin prezența în medalioane a Sfinților Prooroci, face trimitere la tema Întrupării.

O particularitate care se remarcă în acest context constă în orientarea sfinților și în curbura de tip scoică de la baza fiecărui medalion în parte. Totodată, tipul de ornamentație înflorată și aurită (care se distinge de fundalul închis ce separă fiecare medalion) face trimitere la ansamblurile iconografice din vremea lui Matei Basarab, precum pictura de la Mănăstirea Arnota.



Figură 3. Ansamblu bolta cafasului

În pandantul cu scena *Judecății de Apoi* și în continuarea frizei cu medalioane, pe descărcarea bolții pe peretele de Vest – mai precis pe desfășurarea intradosului ușor atipic și alungit al bolții – se distinge imaginea *Celui Vechi de zile* într-un octogon înscris în medalionul flancat de serafimi. Înspre peretele de Sud se găsește scena *Înălțării Sfintei Cruci*, iar opus sensului de citire, profilată pe peretele exterior al turnului, cea a *Scării lui Iacov* și imagini de profeți. În această situație, scena nu doar că dublează tema prezentă pe axul central al bolții, anume aceea a *Maicii Domnului a Întrupării* (prin paremia de la Praznicele Maicii Domnului: „[…] scară ce urcă la cer, pe care a coborât Dumnezeu pe pământ, podul ce duce pământul la cer, uimirea îngerilor") dar și introduce următoarea scenă, *Toată suflarea să-L Laude pe Domnul*.

În această reprezentare se poate observa importanța alocată Psalmilor de Laudă – în special *Psalmului 148* – ca sursă de redactare iconografică a marii părți din suprafața peretelui vestic. Totodată, prezența acestei teme oferă un bun prilej estetic și creator în vederea redării faunei, atât cea reală, cât și cea fantastică – având ca inspirație imaginile *Facerii*, nelipsite nici din acest ansamblu și redate pe peretele sudic al cafasului. Astfel, analizând iconografia peretelui vestic în ansamblul ei, descoperim un bun exemplu de pictură ce se mulează pe spațiul arhitectural impus, compozițiile alese făcând corp comun cu aceasta.



Figură 4. Ansamblu perete V și N, cafas

O notă aparte o conferă și iconografia peretelui nordic, în care distingem prezența a două registre. În zona superioară este prezentată imaginea *Sfintei Treimi* întruchipându-i pe Mântuitorul, Cel Vechi de Zile și Duhul Sfânt sub chip de porumbel (o altă influență din filonul apusean), urmată în zona inferioară de imaginea *Punerii în Mormânt*, în ax central, de *Anastasis* și de reprezentarea *Tâlharului în Rai*. Acest ansamblu de scene face trimitere la rugăciunea de la finalul proscomidiei „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în Rai cu tâlharul şi pe scaun împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost

Hristoase, pe toate umplându-le, Acela ce eşti necuprins", dar și în cântarea de la Utrenia Învierii Domnului: „Una era Dumnezeirea lui Hristos în iad și în mormânt și mântuirea noastră, acelor ce cântăm: Izbăvitorule, Dumnezeule, bine ești cuvântat."

Ansamblul reprezintă, așadar, o redactare iconografică ce poate fi introdusă în iconografia contemporană a capelelor mortuare sau în formula restrânsă în iconografia proscomidiarului. Alte teme precum *Judecata de Apoi* sau *Geneza* pot fi preluate de iconarii contemporani pentru zonele de pridvor, iar scena *Toată suflarea să-L Laude pe Domnul* poate fi preluată, la rândul ei, în trapeze sau cafase mai extinse., Pe un fundal de vegetație tipică Raiului, în registrul inferior sunt redate cete de sfinți grupați câte trei sau câte doi și a căror potențială semnificație este dată de ordinea pomenirii sfinților în Rugăciunea Litiei din Cadrul Privegherii. Totodată, se observă în spatele fiecărui grup un element arhitectural distinct, a cărui posibilă legătură cu Sfânta Scriptură ar fi cuvântul de îmbărbătare al Mântuitorului către ucenici: ,,În casa Tatălui Meu sunt multe locaşuri… Eu Mă duc să vă pregătesc un loc."

Iconografia pridvorului



Figură 5. Ansamblu bolta pridvorului

O ultimă încăpere ce păstrează imaginea apropiată celei originale este cea din pridvorul închis. Pe lângă tema *Maicii Domnului a Întrupării*, care ocupă întregul tavan, se disting unele teme biblice precum tema lui *Iona și chitul* de deasupra intrării principale, dar și scene din viața și minunile *Sfântului Ilie*, scena *Sfinților 40 de mucenici din Sevastia* sau scena *Uciderii pruncilor* care împreună realizează un dialog între temele Vechiului și Noului Testament.

Considerații stilistice

Din punct de vedere stilistic, ansamblul de la Golia se diferențiază de celelalte biserici din peisajul picturii medievale moldovenești prin pictura rafinată și desenul riguros, a căror execuție amintește de stilul lui Teofan Cretanul. Elementul cheie în această situație constă în desenul deosebit de meticulos și de didactic, reprezentând astfel o bună sursă de inspirație pentru cei care sunt la început de drum în zugrăvirea icoanelor și a frescelor. Se observă tipul de linie folosită în special în redarea desenului veșmintelor – o linie tăioasă și egală, completată de blicuri puternice și de lamele de lumină care ajută și facilitează evidențierea formei. Contrastele de închis-deschis sunt răspândite în aproape toate elementele compoziției, mai puțin în zona carnației, unde trecerea de la suprafețele de umbră până la cele luminate se rezumă la o scară mai restrânsă de tonuri, obținându-se astfel, o imagine care are în egală măsură forță și rafinament. De remarcat sunt și detaliile realizate pe veșmintele sfinților – în special a celor din pronaos – unde s-a utilizat o linie egală de desen peste o suprafață aurită, creând o legătură cu aureolele și cu ornamentele din jurul sfinților. O anumită austeritate se poate observa și la nivelul ansamblului decorativ, elementele florale care se regăsesc în acesta fiind tratate plat, decorativ, prin aplicarea foiței de aur.

Iconarii mănăstirii Golia excelau și prin ingeniozitatea compozițiilor în raport cu spațiul arhitectural, un exemplu elocvent fiind modul în care aceștia au gândit și au împărțit registrele în zona cafasului. Prin eliminarea planurilor impuse de arhitectură, scene esențiale (precum imaginea *Judecății de Apoi*) au fost astfel extinse pe mai multe zone ale pereților (peretele de Est și parte din boltă) și au contribuit la crearea unui spațiu iconografic cursiv și închegat.

Echilibrul este dat și de rapoartele de dimensiuni, având particulare centre de interes (Cel Vechi de Zile, Mântuitorul în mandorlă din scena Judecății). În mare parte statice, compozițiile sunt caracterizate de prezența verticalei și a cercului, care prin multiplicare și redimensionare oferă ritm și unitate. Din punct de vedere cromatic, în acest spațiu se realizează o orchestrare echilibrată prin tratarea mai reținută a pereților de nord și de sud în contrast cu temele de pe pereții principali de la est și vest, care prezintă o tratare mai sonoră a tonurilor; În ciuda fragmentării spațiului din arhitectura cafasului, regăsim în acesta o multitudine de teme și de reprezentări ale sfinților, fără însă ca aceste elemente să genereze un ansamblu aglomerat și greoi.

Pictura

Din punct de vedere tehnic, la o primă vedere, se observă folosirea unor pigmenți de calitate, care și astăzi se păstrează într-o bună stare de conservare. În ceea ce privește modul de aplicare a pigmenților, este de menționat că, în multe cazuri, tonurile obținute au fost realizate prin adaos de var pastă (hidroxid de calciu) – care duce la deschiderea ulterioară a culorii. În această perspectivă, se observă pe alocuri zone lucrate cu laviuri (culori cu o cantitate mai mare de apă) care, datorită faptului ca au fost aplicate în conformitate cu tehnica abordată, sunt încă perfect conservate.

În pictura absidelor din naos regăsim o cromatică mai reținută față de restul ansamblului, roșul (miniu de plum ori cinabru) făcând notă discordantă și, totodată, fiind o țesătură care leagă din punct de vedere cromatic scenele și, implicit, cele două abside. Pe lângă acesta, armonia culorilor se datorează și altor pigmenți de calitate care s-au păstrat până în ziua de astăzi, cum ar fi verdele, violetul și o multitudine de griuri colorate prin se evidențiază contrastul de calitate.

Concluzie

Acestă biserică ce a trecut prin mai multe transformări de-a lungul timpului, păstrează mărturia intervențiilor la care a fost supusă. Prin calitatea tehnică și artistică, dar mai ales prin noutatea tematică a iconografiei cafasului, reprezintă o sursă de inspirație pentru pic-

torii contemporani. Programul iconografic desfășurat într-un mod inovativ, cu solide rădăcini în tradiția bizantină, ne pune înainte câteva teme precum: *Duminica tuturor sfinților, Judecata de apoi, Geneza, Înălțarea Sfintei Cruci* sau *Toată suflarea să laude pe Domnul,* care pot fi folosite și astăzi, cu precădere în zone ce preced spațiul pronaosului. Desenul sigur, alături de o gamă cromatică reținută cu accente de roșu aprins, se încadrează stilulului cretan. Rigoarea tehnică ce caracterizează această pictură a permis ca în urma lucrărilor recente de restaurare să accedem la o resursă importantă și singulară ca factură, a picturii bizantine din spațiul moldav.

Bibliografie selectivă

1. Ana Dobjanschi și Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu,* București, Meridiane, 1979

2. Acad. Răzvan Theodorescu, Acad. Marius Porumb, *Arta din România – Din preistorie în contemporaneitate,* Vol. I, București | Cluj-Napoca, Editura Academiei Române, 2018

3. Carmen Cecilia Solomonea, *Voroneț, Popăuți, Probota și Moldovița – Metode tehnice ale picturii murale*, Editura Artes, 2009

4. – , *Istoria Artelor Plastice în România* – redactată de un colectiv al institutului de Istoria Artei al Academiei de științe sociale și politice a Republicii Socialiste România, București, Meridiane, 1970

5. Publicația săptămânală *Mănăstiri Ortodoxe – Golia*

6. *SCHOLA.ARS.HISTORIA* – Centrul de Cercetare a artei Medievale ,,Vasile Drăguț", editura Heruvim

Ipostaze ale comuniunii și rugăciunii în iconizările Cinei celei de Taină

Asist. asoc. drd. Gabriel Ștefan SOLOMON
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Texte biblice reper pentru Cina cea de Taină:

Evenimentul Cinei celei de Taină este descris în toate cele patru Evanghelii, atât în cele sinoptice, cât și în Evanghelia după Ioan, după cum urmează:

- Matei 26, 17-29;
- Marcu 14,12-25;
- Luca 22, 7-23;
- Ioan 13 – Ioan 17, 26 (inclusiv cuvântările Mântuitorului).

Pe lângă aceste texte cuprinse în evanghelii, Cina cea de Taină este menționată și de către Sfântul Apostol Pavel în prima sa epistolă către Corinteni (I Corinteni 11, 23-26).

Din textele evanghelice aflăm faptul că Cina cea de Taină a avut loc joi seara, în Săptămâna Patimilor, cu câteva ore înainte ca Hristos să fie arestat în Grădina Ghetsimani. Din relatările biblice reiese faptul ca această cină a fost una de lungă durată, prelungită până în noapte. Astfel, Apostolul Pavel scrie: „Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine...” (1 Corinteni 11, 23). Ioan, la rândul său spune că „De îndată ce Iuda a luat pâinea, a ieșit. Și a fost noapte (Ioan 13, 30). Evangheliile nu dau nicio indicație că ultima cină ar fi fost un eveniment grăbit: Iisus a spălat picioarele ucenicilor Săi (Ioan 13, 2–17), apoi a cinat cu ei (Luca 22, 17–19), Iuda a plecat să-L trădeze pe Hristos (Ioan 13, 18–30), iar Domnul Hristos a prezis că Petru

îl va nega (Luca 22, 31–38). Intercalate cu aceste acțiuni, evanghelistul Ioan consemnează că Mântuitorul Hristos a rostit câteva cuvântări lungi (Ioan 14,1–16,33). După aceste cuvântări, Hristos s-a rugat pentru Sine (Ioan 17,1–5), pentru ucenicii Săi (Ioan 17,6–19) și pentru toți credincioșii (Ioan 17, 20–26)[1].

În cadrul acestei cine, Domnul Hristos a instituit Sfânta Euharistie; aici se regăsește, de fapt originea Sfintei Liturghii, care este o perpetuare în lume a Trupului lui Hristos – „o rămânere în lume, cu omul din toate timpurile a lui Iisus, sub forma pâinii și a vinului euharistic" – după cum afirma părintele profesor Stelian Tofană într-o emisiune religioasă. Tot dânsul menționează explicit faptul că această cină nu este identică cu cina pascală iudaică; această cină este una cu totul aparte, cu totul specială: „nu este cina mielului pascal iudaic, ci cina Mielului mesianic jertfit, Care Se va jertfi pentru omenire și pentru intrarea din nou în comuniune a omul cu Dumnezeu. Deci este o cină pascală euharistică specială a Noului Legământ" [2].

Pe lângă aspectul comunional, euharistic, care avea să transcendă istoria mântuirii, Cina cea de Taină a mai avut un *aspect comunional punctual*, care îi privea direct pe sfinții apostoli. Capitolul 18 din evanghelia după Matei începe astfel: „În ceasul acela, s-au apropiat ucenicii de Iisus şi I-au zis: Cine, oare, este mai mare în împărăția cerurilor?" (Matei 18, 1); acum, Domnul Hristos le pune înainte exemplul pruncului, ca model de puritate. Două capitole mai departe, în capitolul 20, o vedem pe Salomeea, mama apostolilor Iacov și Ioan, fiii lui Zevedeu, cerându-i Domnului Hristos locuri privilegiate pentru cei doi, în împărăția Sa: „Zi ca să şadă acești doi fii ai mei, unul de-a dreapta şi altul de-a stânga Ta, întru împărăția Ta" (Matei 20, 21). Cererea ei nu rămâne fără ecou, stârnindu-i pe ceilalți zece apostoli: „Şi auzind cei zece s-au mâniat pe cei doi frați" (Matei 20, 24).

Așadar, atmosfera dintre apostoli era una tensionată, putând presupune că tot drumul lor dinspre Galilee către Ierusalim a fost marcat de certuri legate de întâietăți. Să nu uităm nici de faptul că

---

[1] Colin J. Humphreys, *The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*, 1st edition, Cambridge University Press, Cambridge, UK ; New York, 2011, p. 174.

[2] *Ce s-a întâmplat la Cina cea de Taină ? Pătimirile Mântuitorului*, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=wcIehSy52UU, accesat în 25.09.2023.

în duminica anterioară Cinei, Hristos fusese primit ca un adevărat rege în Ierusalim! Hristos însă nu intervine între ei, ci, chiar înainte de Cină, le spală picioarele apostolilor Săi, dându-le exemplul smereniei Sale (Ioan 13, 13-14).

Istoricul reprezentărilor iconice ale Cinei celei de Taină în Biserica Creștină (până la Schisma cea Mare din 1054)

Formele incipiente ale acestei scene sunt unele picturi murale, din sec. al II-lea, care ilustrau evenimentul comunional al ***Frângerii P***âinii (picturi care au preluat tema antică a banchetului și au transpus-o, dându-i o conotație creștină). Ospățul euharistic a fost legat, în pictura catacombelor, de mântuirea lumii, înfățișată în teme din Noul Testament[3].

Modelul banchetului roman (sec. al II-lea)



Figură 1 - Pictură a scenei banchetului, camera funerară a lui Hypogaeum din Crispia Salvia, Lilybaeum, sec. al II-lea[4]

[3] I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feud.ale românești*, p. 68.
[4] „IPOGEO DI CRISPIA SALVIA - Parco archeologico di Lilibeo - Marsala”, https://parchiarcheologici.regione.sicilia.it/lilibeo-marsala/siti-archeologici/ipogeo-di-crispia-salvia/, accesat în 27.10.2022

Reprezentări ale banchetelor apar ocazional în contexte funerare în perioada imperială timpurie și mijlocie pe pereții mormintelor sau monumentelor funerare. Imaginea de mai sus reprezintă o pictură dintr-un *hypogaeum* (cameră funerară subterană) din Crispia Salvia, Lilybaeum (în prezent Marsala), din sec. al II-lea. În imagine putem observa un grup de cinci bărbați așezați pe o canapea *sigma*. O masă cu o cupă de vin este plasată în partea interioară, curbată a canapelei. O ghirlandă mare este suspendată deasupra capetelor celor cinci bărbați, în timp ce fundalul include câțiva trandafiri așezați în mod liber[5].

Frângerea Pâinii, Catacomba Priscilei (sec. al II-lea)



Figură 2 - Frângerea Pâinii, Catacomba Priscilei, Roma, sec. al II-lea[6]

În catacombele romane, această temă a banchetului apare de peste 20 de ori, numărul participanților la banchet oscilând de la una sau două persoane la un număr mai mare, precum în catacomba lui Petru și Marcellinus. Imaginea de mai sus reprezintă Frângerea Pâinii, ea fiind inclusă în picturile din catacomba Priscillei (sec. al II-lea; autoarea Katherine Dunbabin datează această pictură ca aparținând cel mai probabil finalului de secol III sau începutul secolului al IV-lea)[7]. Părerile cercetătorilor diferă în ceea ce privește mesajul acestei pic-

[5] Katherine M. D. Dunbabin, *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 130.
[6] The Pontifical Commission for Sacred Archaeology, „Catacomb of Priscilla”, http://www.catacombeitalia.va/content/archeologiasacra/en/catacombs/by-provinces/rome/catacomb-of-priscilla.html, accesat în 27.10.2022
[7] Katherine M. D. Dunbabin, *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, p. 177.

turi: unii tind să vadă în aceasta o aluzie la Euharistie sau la scenele biblice ale înmulțirii pâinilor și a peștilor sau la cea a unui banchet ceresc eshatologic. Alții neagă elementul euharistic[8] și văd în cele patru coșuri cu pâine din pictură o aluzie la obiceiul funerar de a oferi „de pomană", obicei comparabil cu tradiția eugeristică[9] păgână.

Paul Evdokimov indică o componentă didactică a picturilor din catacombe, scopul acestora fiind acela de a proclama mântuirea și a arăta făptuitorii cu ajutorul semnelor cifrate, îndeosebi prin pâine și vin[10].

Cina cea de Taină, Basilica Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna, mozaic, sec. al VI-lea



Figură 3 - Cina cea de Taină, Basilica Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna, mozaic, sec. al VI-lea

[8] Marcel Muntean, *Tipologia artei bizantine*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, p. 38.
[9] Termenul provine din grecescul εὐεργετέω, *a face bine*;
[10] Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, Sophia, Bucureşti, 2014, p. 174.

Scena Cinei celei de Taină s-a dezvoltat începând cu secolul al VI-lea; Mântuitorul Hristos apare alături de Sfinții Apostoli într-un mozaic cu influență bizantină din Basilica San Apolinarie Nuovo din Ravenna (sec. al VI-lea); în acest mozaic avem o masă semicirculară, apostolii sunt așezați pe un *stibadium* (tip de scaun semicircular, așezat în jurul unei mese), acesta putând fi interpretat ca un element al comuniunii, al egalității apostolilor. Pe masa din fața acestui stibadium avem așezați doi pești[11] (peștele fiind un simbol creștin al lui Hristos, Unul Jertfit și oferit ca hrană credincioșilor[12]) și șapte pâini. Mântuitorul Hristos stă în locul de cinste, *cornu dextro*, binecuvântând[13]; El este singurul care are nimb (aceasta fiind o reprezentare corectă, întrucât aureola nu trebuie folosită pentru niciunul dintre ucenici în această etapă a vieții lor, înainte de Cincizecime, când „s-au umplut de Duhul Sfânt" (F.A. 2,4)[14]). Iuda, apostolul trădător, apare simetric, în partea opusă a Mântuitorului Hristos. Trei dintre apostoli, și Iuda privesc spre Hristos iar restul privesc spre Iuda. Acest fapt ne indică momentul nedumeririi apostolilor, după anunțul faptului că trădătorul va fi unul dintre apostoli, cel care va întinde mâna în blid cu Hristos.

Cina cea de Taină, miniatură,
Codex Purpureus Rossanensis, sec. al VI-lea

Tot din secolul al VI-lea mai avem reprezentarea Cinei celei de Taină, miniatură într-un evangheliar siriac, cel mai probabil din Antiohia, (Codex Purpureus Rossanensis), păstrat în prezent la Museo Diocesano e del Codex di Rossano, Italia[15]. Iuda e reprezentat întinzând mâna spre blid, ca semn al trădării lui Hristos, el fiind poziționat în mijlocul apostolilor, aceasta putând fi interpretată ca o încercare de a ilustra plastic trădarea Domnului Hristos de către unul *dintre* apostoli.

---

[11] Katherine M. D. Dunbabin, *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, pp. 200–202.
[12] Constantine Kalokyris, *The Essence of Orthodox Iconography*, Brookline, Massachusets, 1971, p. 38.
[13] Giovanni Gardini, „L'Ultima Cena nella Basilica di Sant'Apollinare Nuovo"36 (2015), http://www.diocesiravennacervia.it/lultima-cena-nella-basilica-di-santapollinare-nuovo/, accesat în 27.10.2022
[14] Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie Bizantina*, Sophia, București, 2005, p. 133.
[15] André Grabar, *Byzantium: From The Death Of Theodosius To The Rise Of Islam*, Thames And Hudson, Londra, 1966, p. 206.



Figură 4 - Codex Purpureus Rossanensis,
miniatură, manuscris evangheliar, sec. al VI-lea

Istoricii sugerează că acest evangheliar iluminat a fost scris după recucerirea peninsulei italiene de către Imperiul Bizantin și se poate vedea cum arta acestuia se aseamănă cu arta bizantină de la acea vreme. Personajele de la masă sunt pictate incredibil de aproape unele peste altele, cu excepția Domnului Iisus Hristos și a discipolului din extrema dreaptă, care stau întinși așa cum ar fi făcut-o în mod firesc și restul bărbaților de la masă, din punct de vedere istoric. Aranjamentul tipic pentru așezare ar fi acela format din trei canapele care înconjoară masa (un *triclinium*), cu a patra latură deschisă, permițând accesul servitorilor[16]. Această reprezentare non-naturalistă reflectă preocuparea bizantinilor de a exprima prin arta lor prezența realităților spirituale, mai degrabă, decât a realităților fizice.

Istoricul reprezentărilor iconice ale Cinei celei de Taină după Schisma cea Mare din 1054

Reprezentări ale Cinei celei de Taină din Apusul Creștin

Cina cea de Taină, frescă, Biserica Sant`Angelo in Formis, Capua, Italia (sec. al XI-lea, aprox. anul 1080)

În cazul *Cinei celei de taină* din Biserica Sant` Angelo in Formis, Capua (sec. al XI-lea, aprox. 1080), avem în vedere o frescă cu influență

[16] Maria Lundin, „Andrea Del Castagno`s Last Supper", p. 28.

bizantină. Din nou există acea masă semicirculară, specifică meselor greci și romane, utilizată adesea în picturile bizantine și cele italiene, timpurii[17]. Apostolii sunt așezați pe *stibadium,* iar Mântuitorul Hristos stă în locul de cinste, *cornu dextro.*



Figură 5 - Cina cea de Taină, frescă, Biserica Sant` Angelo in Formis, Capua (sec. al XI-lea, aprox. 1080)

Apostolii sunt așezați diferit: Petru e acum așezat simetric, în partea opusă Domnului Hristos, apărând însă un detaliu aparte: Petru stă pe un scaun separat de *stibadium*. Apare aici întrebarea dacă nu cumva acest detaliu, aparent insignifiant, poate fi perceput ca o influență a teologiei apusene legate de primatul papal, ținând cont de faptul că pictura e realizată la aproximativ 25 de ani după Marea Schismă din anul 1054. Pe masă avem 12 pâini, ca simboluri euharistice, alături de două cupe de vin. Iuda apare și aici cu mâna întinsă spre blid, ca semn al trădării. Acest vicleșug cu care Iuda se apropie de masa stăpânului a fost ilustrat în cântările Triodului, într-o stihoavnă a utreniei din Joia Patimilor: „nimeni să nu fie nerecunoscă-

---

[17] Maria Lundin, „Andrea Del Castagno`s Last Supper", p. 17.

tor de cina Stăpânului, o, credincioșilor! Nimeni să nu vină acum la masă cu vicleșug, ca Iuda. Că acela primind pâinea, s-a lipsit de pâinea vieții, fiind numai chip de ucenic, iar cu fața ucigător; de față cu iudeii veselindu-se, și cu Apostolii împreună petrecând. Urând săruta și sărutând vindea pe Cel ce ne-a răscumpărat pe noi din blestem, pe Dumnezeu și Mântuitorul sufletelor noastre[18]".

Cina cea de Taină, Domul Nașterea Maicii Domnului, Monreale, Sicilia, Italia, mozaic, sec. al XII-lea



Figură 6 - Cina cea de Taină, Domul Nașterea Maicii Domnului, Monreale, Sicilia, Italia, mozaic, sec. al XII-lea

O compoziție mai dezvoltată a *Cinei*, bazată pe modelele anterioare este cea din Domul Nașterea Maicii Domnului, Monreale, Sicilia, Italia, mozaic, sec. al XII-lea. Aici, masa semicirculară ocupă o mare parte din compoziție. Hristos este așezat tot în colțul din stânga privitorului, la loc de cinste (*cornu dextro*) și binecuvântează pâinea.

[18] *Triodul*, VIII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 514.

Numărul pâinilor e mai mare decât cel al apostolilor, aici fiind ilustrate 15 pâini, alături de câteva vase cu pește.

Spre deosebire de versiunile prezentate anterior, în această compoziție Sfântul Apostol Ioan, *Apostolul iubit*, apare la pieptul Mântuitorului Hristos. Deși chipul apostolului Ioan ne transmite o stare de teamă, de profundă îngrijorare, acesta își arată astfel dragostea pe care o poartă față de Hristos, dragoste pe care I-o va arăta pe Golgota, fiind singurul dintre apostoli prezent la picioarele crucii Domnului Iisus Hristos, alături de Maica Domnului. Iuda e reprezentat în izolare, ieșit din comuniunea apostolilor și din unitatea cu Hristos, în fața mesei, pregătit să iasă, să trădeze.

Cina cea de Taină, mozaic, biserica San Marco, Veneția, sec. al XII-lea



Figură 7 - Cina cea de Taină, frescă, biserica San Marco, Veneția, sec. al XII-lea

Începând cu secolul al XII-lea, în Apus se trece de la așezarea apostolilor la o masă în formă de semicerc, la o masă *dreptunghiulară*. Ca și în reprezentările anterioare, Hristos este așezat la loc de cinste, în *cornu dextro* (în capătul din stânga al mesei, din perspectiva privitorului). În celălalt capăt al mesei este poziționat Sfântul

Apostol Petru. Atât Domnul Hristos cât și Petru sunt poziționați pe niște postamente cu perne. Din perspectiva artei bizantine, în acest tip de reprezentare perspectiva psihologică și principiul economiei spațiului sunt aici ignorate[19].

Observăm faptul că aici toți apostolii au aureole, inclusiv Iuda, care întinde mâna spre blid, ca semn al trădării. Considerăm aceasta ca fiind o reprezentare nepotrivită, întrucât în acel moment harul lui Dumnezeu nu mai era peste Iuda. De asemenea, reprezentările apostolilor cu mandorlă sunt potrivite doar după evenimentul Cincizecimii. Referitor la această reprezentare, autorul Demus Otto afirmă că această scenă a fost preluată din miniaturi, reenunțându-se însă la orice decorațiuni, rămânând doar elementele esențiale[20].

Cina cea de Taină, frescă, pictor Giotto di Bondone, Cappella Scrovegni, Padova, sec. al XIV-lea

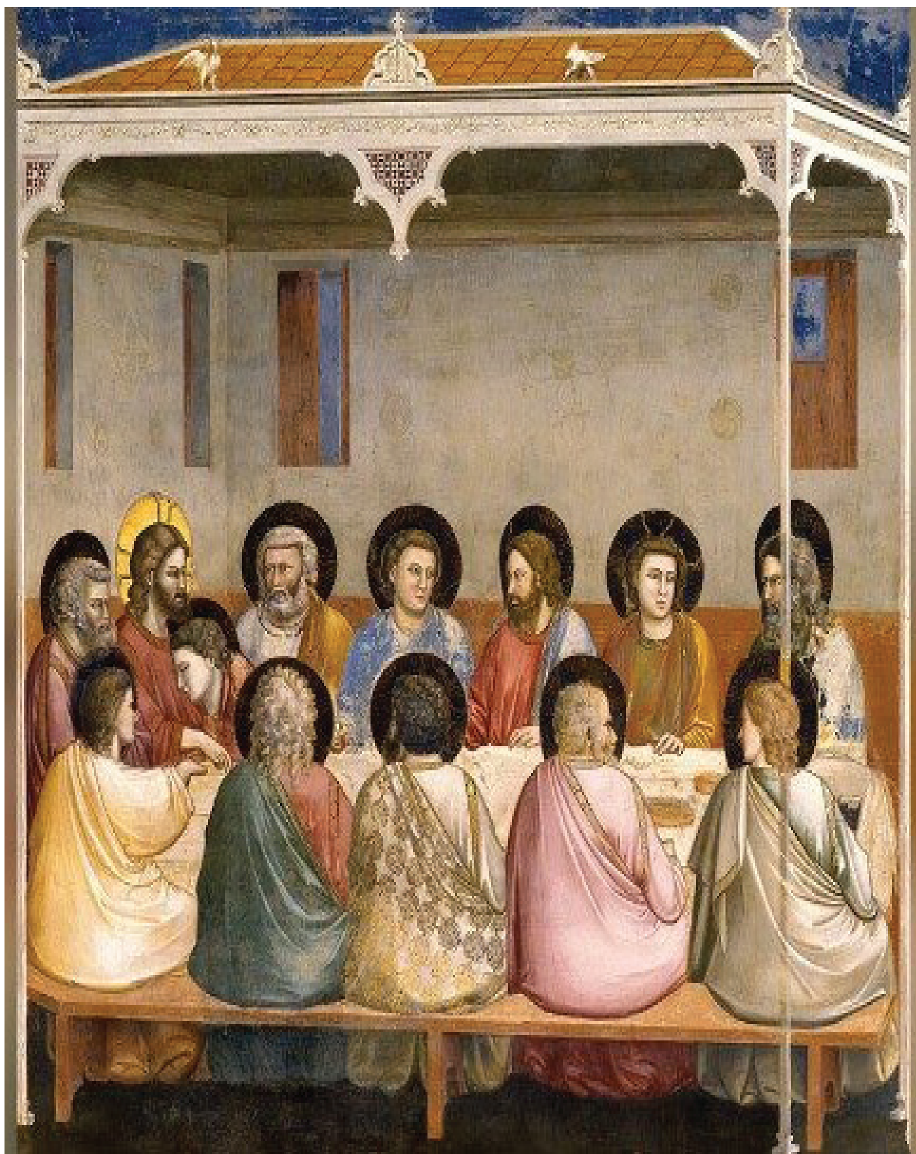
Cina cea de Taină a lui Giotto este prima scenă din cel mai de jos rând de pe peretele sudic din Cappella Scrovegni din Padova. Scena este urmată de spălarea picioarelor, sărutul lui Iuda, Hristos înaintea lui Caiafa, biciuirea lui Hristos și purtarea crucii. Fiind realizată în prima jumătate a secolului al XIV-lea, Giotto di Bondone îi așază pe cinci dintre apostoli cu spatele spre privitor, cu totul nepotrivit. Din acest unghi nu se poate afirma cu certitudine dacă masa este dreptunghiulară sau ușor semicirculară, pe partea opusă privitorului. Se evidențiază prezența aureolelor închise la culoare peste capetele apostolilor (inclusiv peste Iuda), în contrast cu nimbul cruciform auriu al Domnului Hristos. Iuda, așezat în proximitatea Domnului Hristos, cu spatele la privitori, întinde mâna în blid alături de Acesta. În această imagine se poate deja observa ceea ce Uspensky numește „amestecul Tradiției Ortodoxe cu elemente legate de renașterea umanistă: tendința de a transmite în imagine volumul prin mijlocirea unei profunzimi, manierismul, reprezentarea din spate, din profil, racursiul[21].

---

[19] Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie Bizantina*, p. 135.

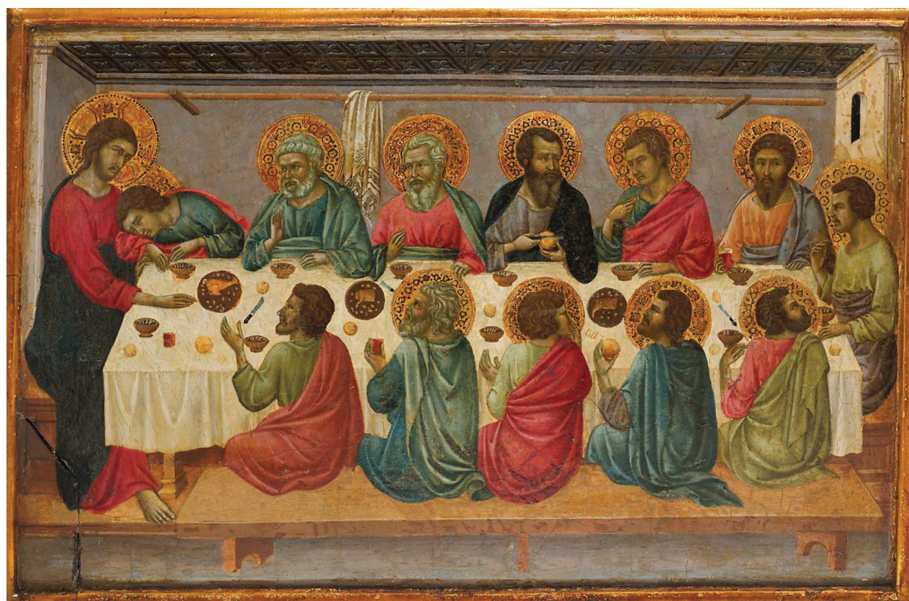
[20] Otto Demus, *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium*, Boston Book and Art Shop, Boston, 1964, p. 70.

[21] Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, Renașterea, Patmos, Cluj-Napoca, 2012, pp. 218–219.



Figură 8 - Cina cea de Taină, frescă, pictor Giotto di Bondone, Cappella Scrovegni, Padova, sec. al XIV-lea

Cina cea de Taină, tempera pe lemn, pictor Ugolino di Nerio (Ugolino da Siena), sec. al XIV-lea



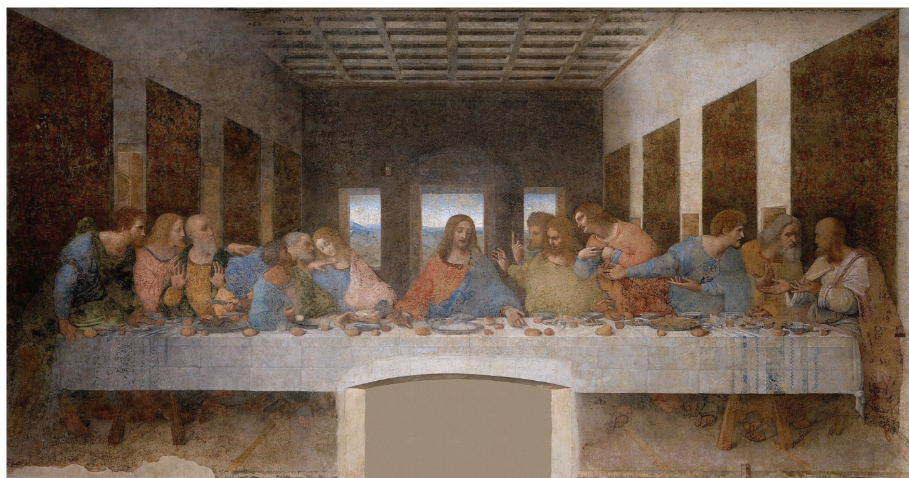
Figură 9 - Cina cea de Taină, tempera pe lemn, pictor Ugolino di Nerio (Ugolino da Siena), sec. al XIV-lea

În pictura *Cina cea de Taină*, tempera pe lemn, a pictorului Ugolino di Nerio (Ugolino da Siena), din sec. al XIV-lea, așezarea apostolilor este asemănătoare cu cea a lui Giotto di Bondone, cinci dintre apostoli fiind așezați cu spatele spre privitor. Deși apostolii sunt reprezentați cu nimb, în cazul lui Iuda acesta lipsește, ca semn al ieșirii din comuniunea apostolică. Tot privitor la Iuda, acesta e reprezentat din profil, cu mâna întinsă spre blid. Legat de reprezentările în profil a personajelor[22], autorul Demus Otto, în lucrarea *Byzantine Mosaic Decoration* explică următoarele: „În acest sistem (bizantin) aproape că nu este loc pentru profilul strict; o figură astfel reprezentată nu are contact cu privitorul. O asemenea reprezentare este considerată ca o evitare a privitorului și, prin urmare, acesta din urmă nu participă la cinstirea acordată imaginii. În consecință, în arta ierarhică a picturii icoanelor,

[22] Legat de profil, și iconizarea feței la evrei, un amplu fragment de capitol poate fi studiat la autoarea Marie-José Mondzain, *Imagine, icoană, iconomie: sursele bizantine ale imaginarului*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu, Sophia, 2009.

acest aspect este folosit doar pentru figuri care reprezintă forțe malefice, precum Satana la ispită, Iuda la Cina cea de Taină și Trădarea. În mod formal, ceva lipsește, așa cum relația, altfel indispensabilă, cu privitorul este omisă în ceea ce privește sensul. Dar figurile malefice nu trebuie să primească privirea veneratoare a privitorului și ele însele nu trebuie să pară că se uită la el: teoria iconografică și frica populară de „ochiul rău" merg mână în mână. În afara celei mai stricte școli a iconografiei bizantine, profilul pur este, de asemenea, folosit, deși rar, pentru figurile secundare. Vederile complete din spate nu apar deloc în perioada clasică a artei bizantine medii, căci pentru privitorul bizantin astfel de figuri nu ar fi „prezente" deloc[23].

Cina cea de Taină, Leonardo da Vinci, Biserica Santa Maria delle Grazie, Milano, Italia, sec. al XV-lea (aprox. 1494-1498)



Figură 10 - Cina cea de Taină, Leonardo da Vinci, Biserica Santa Maria delle Grazie, Milano, Italia, sec. al XV-lea (aprox. 1494-1498)[24]

Aceasta este probabil cea mai cunoscută reprezentare artistică a Cinei celei de Taină. Avem reprezentată o masă dreptunghiulară, cu Hristos imberb, în centru. Chipul Domnului Hristos este liniștit, plin de pace, pe când cele ale apostolilor ne transmit neliniștea; apostolii sunt grupați câte trei; în acest caz se utilizează *perspectiva academică*,

[23] Otto Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, p. 8.

[24] Federico Zeri, *Leonardo L'Ultima Cena*, Rizzoli, New York, 1998, p. 5.

rod al Renașterii: conul optic dintre obiect și ochi determină un unghi de fugă în care liniile se întâlnesc și care, pentru privire, se întâlnesc la orizont (iluzia de profunzime). Pavel Florenski interpretează lucrarea astfel: „Leonardo da Vinci își propune să desființeze hotarul spațial dintre cealaltă lume, evanghelică, și aceasta, cea obișnuită, să-L arate pe Hristos ca având doar o *valoare* aparte, nu ca fiind o *realitate* aparte. Ceea ce ne apare pe frescă este o punere în scenă, nu ceva deosebit, care să nu poată fi comparat cu spațiul nostru. Această scenă nu este decât o prelungire a spațiului încăperii; privirea noastră, și după ea toată ființa noastră, este atrasă de această perspectivă evanescentă care duce la ochiul drept al Personajului principal. Nu privim o realitate, ne aflăm în fața unui fenomen optic; ca și când am privi printr-o spărtură în zid, rece, din curiozitate, fără evlavie și fără compasiune și, cu atât mai mult, fără patosul distanțării”[25].

Constantine Cavarnos constată că scena pictată de Leonardo da Vinci este una secularizată: „Hristos este fără aureolă, fără barbă, fără nimic care să amintească de arhetipul tradițional al lui Hristos […] Modul lui da Vinci de a reprezenta Cina cea de Taină constituie o respingere totală a arhetipului duhovnicesc, bizantin.[26]”

Reprezentări ale Cinei celei de Taină din Răsăritul Creștin

Cina cea de Taină, frescă, biserica Protaton, Sf. Munte Athos, pictor Manuil Panselinos, sec. al XIV-lea

În această reprezentare a lui Manuil Panselinos avem o compoziție de tip hristocentric; Hristos nu mai stă în lateralul mesei, ci în centru, reprezentat mai mare decât apostolii, fiind respectat astfel principiul psihologic. Aici, simetria desemnează Centrul ideal Căruia I se supun toate; măreția lui Hristos ține de scara transcendentă a lui Dumnezeu[27]. Masa este rotundă acum, apostolii fiind așezați simetric în jurul Mântuitorului Hristos, câte șase de fiecare parte a Sa. Toate persoanele de la Cina cea de Taină sunt înfățișate din față, cu excepția lui Iuda, care e reprezentat din profil, întinzându-se spre blid, peste masă. Poziția frontală a personajelor nu deranjează vederea prin dra-

[25] Pavel Florenski, *Iconostasul*, trad. Boris Buzilă, Anastasia, București, 1994, p. 99.
[26] Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie Bizantina*, Sophia, București, 2020, p. 136.
[27] Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, p. 217.

matismul psihic al atitudinii și gestului. Profilul ar întrerupe comuniunea, pe când chipul din față își trimite privirea spre cea a spectatorului/privitorului, o întâmpină și stabilește de îndată o comuniune[28]. Astfel, toate înlesnesc unirea si comuniunea cu credincioșii, privitorii. Expresia chipurilor ucenicilor reflectă mirare, tulburare și tristețe, urmare a cuvintelor lui Iisus: „Adevărat grăiesc vouă, că unui dintre voi Mă va vinde" (Matei 26, 21; Ioan 13, 21). Se păstrează ordinea așezării apostolilor cu Ioan la pieptul Domnului Hristos, Petru de-a dreapta Sa și Iuda întins peste masă, spre vasul central; în mod caracteristic, așa cum se și cuvine, toți ucenicii sunt înfățișați aici fara aureole.

Acțiunea se petrece dincolo de limitele spațiale și temporale. Faptul că scena se petrece la interior e marcat prin cortul mare, suspendat între pereți; icoana reprezintă astfel o deschidere de tip eshatologic, spre lumina Zilei a Opta[29].

Din perspectiva locului din registrul iconografic, Cina cea de Taină a fost pictată în monumentele de artă orientală și bizantine și cuprinsă în ciclul evanghelic sau în cel al praznicelor, de regulă pe pereții naosului. Într-un al doilea sistem iconografic, tema este încadrată în ciclul liturgic al canonului și se vede zugrăvită pe peretele emiciclului, în absida principală. În primul caz, semnificația este de ordin evocator; în al doilea caz, ea ilustrează euharistia și anamneza[30].

În bisericile Răsăritene, episodul Cinei celei de Taină apare ca ipostaziere a Împărtășirii Apostolilor – în altar, în spatele Sfintei Mese, fiind reprezentat astfel misterul central, comuniunea euharistică a apostolilor[31]. În scena Împărtășirii Apostolilor, zugrăvită în absida de răsărit, Cina cea de Taină nu se petrece într-o casă, ci într-o biserică, unde în locul unei mese obișnuite se află o Sfântă Masă, un Altar[32].

Un caz aparte îl reprezintă Mănăstirea Humor (1530), unde în absida altarului, sub bolta unde este așezată Maica Domnului – „Panaghia Orans" sunt reprezentate patru scene petrecute în Sfânta și Marea Joi. Avem aici reprezentate de la stânga spre dreapta: spăla-

---

[28] Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, p. 221.
[29] Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, p. 219.
[30] I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, p. 106.
[31] Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, p. 150.
[32] Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie Bizantina*, pp. 57–58.

rea picioarelor apostolilor, împărtășirea Sfinților Apostoli cu Sfântul Trup, împărtășirea Sfinților Apostoli cu Sfântul Sânge și Cina cea de Taină[33]. Vedem, așadar, o reprezentare atât a Cinei celei de Taină cât și a Împărtășirii Apostolilor, în același registru iconografic.



Figură 11 - Cina cea de Taină, frescă, biserica Protaton, Sf. Munte Athos, pictor Manuil Panselinos, sec. al XIV-lea

[33] Felician Vasile Buzilă, „Triduum-ul Pascal zugrăvit în pictura murală a Mănăstirii Humor. Partea întâi – Altarul", *Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților*, https://www.arhiepiscopiasucevei.ro/triduum-ul-pascal-zugravit-in-pictura-murala-a-manastirii-humor-partea-intai-altarul/, accesat în 14.10.2023.

Miron Cristea, în lucrarea sa *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei Răsăritene cu 123 figuri (1905)* precizează locul Cinei (ca Împărtășire a apostolilor) astfel: „Urmează mai jos pe peretele cel mare din dosul prestolului și deasupra tronului arhieresc, cu cele douăsprezece scaune, Cina cea de Taină, respectiv împărțirea Trupului și Sângelui prin Hristos. Această lucrare formează culmea serviciilor divine, oficiate în altar, deci simbolizarea ei nu poate lipsi[34]. Același Miron Cristea, primul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, ne indică faptul că *Cina* poate fi reprezentată în mănăstiri, în trapeză (sala de mese), în cupola firidei sălii celei mari[35].

Ca o concluzie, cea mai potrivită ar fi remarca părintelui profesor Ioan Buga: „scenografia Cinei impune o imagine de ansamblu comunitară și comunională, în care totul se cuprinde în Hristos dar nu în mod nedistinct, ci personal. Singurul care face notă discordantă este *fiul pierzării*, Iuda, care din pricina mândriei și a lăcomiei (cele două aspecte principale ale păcatului originar), cade în afară, în indistincția nopții și, mai apoi, a morții. A se observa și simetria aproape de identitate dintre cenaclul euharistic și cel al Cincizecimii, unde locul lui Hristos pare gol dar, de fapt, acolo se află plinătatea Duhului. Discreția prezenței divine, fără pretenții primațiale, se poate observa atât la Cină cât și la Cincizecime – cele două momente care au întemeiat Biserica. Smerenia nedisimulată și corolarul ei – iubirea, constituie un element fundamental în civilizația creștină”[36].

---

[34] Miron Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei Răsăritene cu 123 figuri*, Tiparul Tipografiei Arhidiecesane, Sibiu, 1905, p. 145.

[35] Miron Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei Răsăritene cu 123 figuri*, p. 143.

[36] Ioan Buga, *Teologia Cinei de Taină*, Sfântul Gheorghe Vechi, Bucureşti, 1998, p. 15.

D.

DOCTORANZI

Sfântul Simeon Noul Teolog (†1022) și exigențele cunoașterii personale a lui Dumnezeu

Pr . Drd. Cătălin NICHIFOREASA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca
Școala Doctorală „Isidor Todoran"

Isihasmul este esențial pentru curățirea și desăvârșirea creștinului. Despătimirea și desăvârșirea omului înseamnă mântuirea sa. Sfântul Grigorie Palama spunea: „Trebuie să te afli în deplină liniște pentru a putea vorbi în pace cu Domnul și să-ți îndepărtezi mintea de a celor ce umblă în greșelile lor."[1]

> "Isihie nu înseamnă nimic altceva decât a-ți îndepărta inima de la întâlnirea, vorbirea și satisfacerea dorințelor celorlalți oameni, precum și împlinirea celorlalte activități".[2]

Mulți cred că a fi creștin se reduce la ritual și cult, precum și la unele percepte morale, fără să cunoști ceva din mistica adevărată, din cunoașterea și apropierea de Dumnezeu.[3]

În Ortodoxie nu s-a realizat niciodată o distincție clară între teologie și mistică, între ceea ce este trăire personală și dogma Bisericii. De aceea, mitropolitul Filaret al Moscovei spunea :„Nici una dintre tainele înțelepciunii cele mai ascunse ale lui Dumnezeu nu trebuie să

---

[1] Hierotheos Vlahos, Mitropolit de Nafpaktos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioriotul*, trad de Paul Bălan, Editura Bunavestire, Bacău, 2000, p. 50.
[2] *Ibidem*.
[3] Nicolae Mladin, *Prelegeri la mistica Ortodoxă*, notate de studentul la Teologie Nicolae Streza, Editura Veritas, Tg. Mureș, 1996, p. 33.

ne pară străină sau cu totul mai presus de noi, ci se cade să ne potrivim mintea cu toată smerenia spre contemplarea celor dumnezeiești”.[4]

A. Viața Sfântului Simeon Noul Teolog

Sfântul Simeon Noul Teolog s-a născut în anul 949 în satul Galateea din Paflagonia (Asia Mică). Părinții săi erau bogați și foarte cunoscuți. Tatăl se chema Vasile, iar mama Teofana. Din copilărie , fiind înzestrat cu dragoste fașă de singurătate, a fost trimis de părinții săi la o rudă de a lor la Constantinopol- oameni de seamă la curtea imperială, pentru a învăța carte. A parcurs foarte repede cursurile gramaticale, însă când a ajuns la cele filosofice le-a refuzat de frică să nu fie atras de ceva nefolositor. Nu a fost silit să urmeze aceste cursuri, iar unchiul său l-a prezentat împăraților Vasile și Constantin porfirogeneții, care l-au rânduit printre curtenii lor.

În timpul studiilor în întâlnește pe starețul Simeon Evlaviosul, pe care îl vizita adeseori, folosindu-se de sfaturile acestuia. De aceea, lăsând trebuirile curții imperiale, își dorea foarte mult liniștea lepădării de lume. Starețul l-a sfătuit să aibă răbdare, și astfel l-a pregătit pentru viața monahală- a lepădării de sine și a liniștii.

A fost marcat de trei cuvinte de folos ale Sfântului Marcu Ascetul, primite de la starețul Simeon, precum și pravila de rugăciune pe care o primise ce conținea puține rugăciuni. Aceste cuvinte sunt: ” De cauți vindecare, ia aminte la conștiința ta și fă ce îți spune, și vei primi folos” (Cuvântul 69); ” Cel care caută (nădăjduiește să primească) lucrarea Duhului Sfânt înainte de a lucra poruncile este precum un rob cumpărat cu bani care, în clipa când este cumpărat, așteaptă libertatea sa să fie pecetluită laolaltă cu plata prețului său de cumpărare” (Cuvântul 64) și al treilea ”Cel care se roagă trupește, fără să fi dobândit însă o înțelegere duhovnicească, este precum orbul care a strigat :*Fiul lui David, miluiește-mă!* (Marcu 10,48). Însă altul care fusese orb când i-au fost deschiși ochii L-a văzut pe Domnul, nu L-a mai numit Fiul lui David, ci L-a numit Fiul Lui Dumnezeu”.[5]

---

[4] Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998, p. 4.

[5] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Omul cel întâi-zidit*, traducere de Laura Mărcean, București, 2015, p. 23.

Aceste cuvinte ale Sfântului Marcu Ascetul, l-au determinat pe tânărul Gheorghe (așa cum îl numește pe cel din povestirea autobiografică) să-și dorească mai mult isihia și cunoașterea lui Dumnezeu.. dorind liniștea , se ruga din ce în ce mai mult, rostind rugăciunea "Doamne, miluiește-mă pe mine păcătosul!", iar "efectul" rugăciunii a fost experierea luminii dumnezeiești care l-a cuprins. În lumina care-l înconjura îl vede pe starețul lui care îi dăduse mica pravilă de rugăciune și cărticica cu cuvintele folositoare ale Sfântului Marcu Ascetul .[6]

Timp de 6 ani, de la împlinirea vârstei de 21 de ani până la 27 de ani, starețul Simeon Evlaviosul îl pregătește pe Simeon pentru lepădarea de lume. Aceasta o face după ce călătorește în locurile natale, unde se nevoiește, retrăgându-se într-o chilie lângă biserica din satul Galateea. Apoi starețul Simeon Evlaviosul îl primește la Mănăstirea Studion, unde a fost așezat într-o mică chilioară, în care să se îndeletnicească cu rugăciunea și trezvia minții.[7]

Nevoința în mănăstire a continuat pentru ceva timp, dar au venit și încercările de la diavolul care nu suferea o așa viețuire. A început cu întunecarea minții, lenea, slăbiciunea trupului și îngreunarea , încât nu putea să se roage, să participe la slujbele mănăstirii. Nu a deznădăjduit, iar cu rugăciunile starețului, a primit ajutorul lui Dumnezeu pentru depășirea ispitelor, care a venit printr-o vedenie. Ispitele au continuat, astfel s-au ridicat asupra lui rudeniile, care au dorit fie să-și îmblânzească nevoința sau chiar să părăsească monahismul; s-au ridicat frații din mănăstire care nu iubeau nevoința lui. Cu timpul nemulțumiții au fost tot mai mulți, inclusiv egumenul, așa că starețul Simeon Evlaviosul l- a trimis la Mănăstirea Sfântului Mamant din Constantinopol la egumenul Antonie și de acolo îl veghea pentru a vedea dacă nevoința sa scade sau crește.

Râvna pentru isihie și pentru Dumnezeu a crescut, iar Starețul Simeon Evlaviosul l-a tuns în monahism. Nevoința sa era aspră: mânca legume și semințe puține toată săptămâna, duminica mergea la masa fraților, dormea puțin pe jos, pe piele de oaie, citea viețile sfinților; în sărbători făcea priveghere de toată noaptea. Când se odihnea scria, copiind pentru mănăstire, pentru bătrâni sau pentru sine manuscrise.

[6] *Ibidem*, p. 26.

[7] *Ibidem*, pp. 28-29.

De la prima bătaie de toacă se grăbea spre biserică, unde se împărtășea ce Sfintele Taine ale lui Hristos la fiecare Sfântă Liturghie.[8]

După primirea chipului îngeresc, Sfântul Simeon a primit ascultarea de a învăța și pe ceilalți despre cunoașterea lui Dumnezeu. Se ocupase cu scrierea cugetărilor sale despre Dumnezeu, încă de la intrarea în mănăstire. Vorbea pe înțelesul tuturor, spunând limpede adevărurile de credință, astfel încât toți îl ascultau cu mulțumire, chiar și bătrânii Antonie-egumenul Mănăstirii Sfântului Mamant și Starețul Simeon Evlaviosul.

La puțină vreme este hirotonit preot și pus egumen al Mănăstirii Sfântului Mamant din Constantinopol, de către Patriarhul Nicolae Hrisoverghis, pentru că egumenul Antonie trecuse la cele veșnice, iar frații într-un glas l-au ales ca povățuitor duhovnicesc.

A primit harul milei lui Dumnezeu și al vederii unei lumini duhovnicești nevăzute, care creștea și îl umbrea tot mai mult când săvârșea Sfânta Liturghie. A slujit 48 de ani ca preot, sporind duhovnicește printr-o rânduială care a stabilit-o în mănăstire. Masa era comună, iar el era prezent de fiecare dată, fără să-și neglijeze postul. După ce a pus rânduială în mănăstire, iar obștea acesteia a crescut cu oameni iubitori de Dumnezeu, de liniște și nevoință, s-a retras din ascultarea de egumen, așezând în locul său egumen pe ucenicul său Antonie.

S-a nevoit un timp în chilia aleasă de el, însă nu a avut mereu liniște. Starețul Simeon Evlaviosul după 45 de ani de nevoință a adormit întru Domnul, iar el cunoscând nevoința acestuia și viața i-a zugrăvit o icoană și a început al cinsti. Exemplul său a fost urmat de mulți dintre ucenici și chiar și de Patriarhul Serghie, dar un episcop Ștefan al Nicomidiei a luptat mult împotriva învățăturilor sale și al nevoinței. Negăsind motiv pentru înjosirea sfântului, s-a legat de cinstirea sa pentru starețul său, găsind-o necanonică și a făcut multă tulburare în cetate. Pentru liniștea oamenilor, Sfântul Simeon a fost nevoit să plece , la rugămintea Patriarhului Serghie în afara Constantinopolului, unde a întemeiat o nouă mănăstire în cinstea Sfintei Marina. Aici s-a nevoit timp de 13 ani, până la trecerea sa la cele veșnice pe 12 martie 1022. În anul 1050 s-au descoperit moaștele sale care au fost slăvite de minuni.[9]

---

[8] *Ibidem*, p. 33.
[9] *Ibidem*, p. 35.

B. Scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog

Principala preocupare a scrierilor Sfântului Simeon Noul Teolog a fost lucrarea ascunsă întru Hristos, adică viața duhovnicească.

Operele sale se grupează în:
- Cateheze, în număr de 34;
- Cuvântări teologice -3 și Cuvântări etice- 15;
- Capete teologice și practice 225.

Un studiu aparte l-a dedicat părintele Dumitru Stăniloae Imnelor iubirii dumnezeiești, la care a scris o prefață, precum și multe note de subsol, care evidențiază profunzimea scrierilor sfântului.[10]

De asemenea, prin truda părintelui Dumitru Stăniloae, volumul al VI-lea al Filocaliei cuprinde capetele teologice și practice și cuvântările teologice ale Sfântului Simeon Noul Teolog.

Lucrările teologice ale sfântului se încadrează în tradiția ortodoxă ascetică a părinților răsăriteni. Cu toate acestea, el, pune accentul pe simțire și unire cu Dumnezeu, după ce omul se despătimește, se curățește de patimi și dobândește virtuțile și Îl contemplă pe Dumnezeu.[11]

Acest accent al unirii cu Dumnezeu prin rugăciune neîncetată, îl face pe om să dobândească o simțire sfântă, plină de iubirea de Dumnezeu. De aceea opera Sfântului Simeon Noul teolog este atât de îndrăgită de monahii aghioriți, dar și de cei români(mai ales de aceia care au avut o formare duhovnicească legată de Sfântul Munte: Sfântul Paisie Velicicovki, Sfântul Gheorghe de la Cernica și Căldărușani, Sfântul Vasile de la poiana Mărului, etc.).[12]

Ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog –Nichita Stithatul-monah și preot din Mănăstirea Studion, a încercat să îndrume pe cei care au dorit să studieze cugetările dascălului său; aceasta, pentru că altfel cei care citeau opera Sfântului Simeon Noul Teolog se puteau vătăma, și nu să se folosească sau să sporească duhovnicește. Acesta spune că cel ce voiește a cunoaște pe Dumnezeu prin cugetă-

---

[10] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, p. 29.

[11] *Ibidem*.

[12] *Ibidem*.

rile Sfântului Simeon Noul Teolog " trebuie să fie întâi un credincios și să fugă cu totul de păcat, cu trupul și cu duhul, și să se lepede de plăcerea dulceților trecătoare; trebuie să-și pună temelia cea bună pe piatra puternic adâncită a credinței, prin punerea în lucrare a poruncilor lui Hristos, și să clădească pe ea, cu pricepere, casa virtuților; trebuie să se dezbrace de omul cel vechi, care strică prin poftele lui și să îmbrace pe cel ce se înnoiește întreg în Hristos, adică pe cel ce a ajuns prin toată desăvârșirea, după putință la măsura vârstei plinătății lui Hristos".[13]

Căile descoperirii și unirii cu Dumnezeu, în viziunea Sfântului Simeon Noul Teolog sunt: pocăința-al doilea botez, rugăciunea, călăuzirea duhovnicească permanentă, Sfânta Euharistie, mărturisirea și preoția și altele.

Pentru că ne-am născut duhovnicește prin botez la o vârstă foarte fragedă (în pruncie) și am pierdut harul dumnezeiesc prin păcatele săvârșite, întâlnirea omului cu Dumnezeu și redobândirea harului se poate realiza mai ales prin nașterea din nou a omului , care este pocăința.

> "Nu vă înșelați, frații mei, Dumnezeu este iubitor de oameni, milostiv și îndurat, și, dând mântuire, mărturisesc și eu că am încredere că mă voi mântui prin milostivirea Lui. Dar cunoașteți că aceia care nu se căiesc și nu păzesc poruncile Lui întocmai și cu frică multă nu vor avea nici un folos."[14]

Pocăința -nașterea din nou a omului robit de păcate- trebuie să fie deplină și permanentă, așa cum învață Sfântul Simeon în Cateheza a V-a. Ea se realizează cu lacrimi - ca element esențial al stării sufletești a celui ce dorește să-și schimbe viața și care-l ajută la unirea cu Duhul Sfânt.

Pocăința aduce nenumărate roade în omul care-și schimbă viața; printre acestea: lumina necreată (Cateheza a XV-a), Împărăția Cerurilor (Cateheza a XXVIII-a), ștergerea păcatelor (Cateheza a XVI-a) , nepătimirea (Cateheza a XXX-a).

Rugăciunea - o altă cale prin care omul se poate uni cu Dumnezeu - ocupă un loc important în lucrările Sfântului Simeon Noul teolog.

---

[13] *Ibidem*, pp. 35-36.

[14] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, Scrieri II, Cateheza a III-a, introducere și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 48.

În lucrările sale, Sfântul Simeon vorbește adeseori despre modul în care omul poate chema numele lui Iisus.[15]

Rugăciunea trebuie făcută permanent, atât cea particulară, cât și cea de obște. Fiecare având un rol modelator pentru formarea duhovnicească a creștinului.

Pentru ca rugăciunea să își atingă scopul - de unire cu Dumnezeu - fiecare trebuie să aibă o atitudine, in comportament interior, care îl ajută la păstrarea atenției și exprimă evlavia (pentru rugăciunea în comun). Iar, pentru ca rodul să fie deplin rugăciunea în comun trebuie continuată de cea particulară, însoțită de lacrimi, apoi de lectura cărților duhovnicești.

> ”Stai cu bărbăție concentrând gândurile tale în loc să le lași să fie în altă parte, împreună mâinile, apropie deopotrivă picioarele tale, nemișcate pe un singur plan. Și închide ochii, pentru a-i împiedica de a privi altceva și de a risipi mintea; dar mintea ta ridic-o, ca și toată inima ta , spre Ceruri și spre Dumnezeu, chemând de acolo, de sus, cu lacrimi și suspine, milostivirea Sa.”[16]

Pentru Sfântul Simeon rugăciunea este forma de slăvire a lui Dumnezeu, de descoperire a Lui și de unire cu El : ”Slavă Ție, Celui ce ai binevoit a te face văzut nouă și a Te uni cu noi! Slavă Ție, Celui nevăzut prin fire și pentru înseși puterile cerești, care pentru multa milostivire Te-ai descoperit și Te-ai făcut văzut nouă.”[17]

Iese în evidență, la Sfântul Simeon Noul Teolog, rugăciune inimii, care este numită ”îndeletnicire tainică”, o rugăciune neîntreruptă sau ”rugăciunea lui Iisus”. Această rugăciune a lui Iisus exista încă din secolul al VI-lea în Palestina, apoi în Egipt.[18] Sfântul Simeon nu face referire concretă la această rugăciune, însă din scrierile sale reiese că această lucrare tainică a monahului presupune o invocare repetată a unei rugăciuni. Chiar el primise de la părintele său duhovnicesc, pe când era un novice sfatul să rostească rugăciunea continuu, repetat (așa cum reiese din povestirea autobiografică cu tânărul Gheorghe).[19]

---

[15] Arhiepiscopul Vasili Krivoșein, *În lumina lui Hristos*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 77.

[16] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, op. cit., Cateheza a XXVI-a, p. 276.

[17] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, Scrieri I, Discursul etic 11, traducere, introducere și note de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 341.

[18] Arhiepiscopul Vasili Krivoșein, op. cit., p. 85.

[19] Cf. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, op. cit., Cateheza a XXII-a.

Rodul rugăciunii, după spusele Sfântului Simeon, din propria experiență, este vederea în extaz a luminii. Rostirea repetată a unor rugăciuni precum: ”Doamne miluiește” sau ”Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului!”, precedate de metanii sau de o nemișcare care îl ajută pe om la concentrare, îl aduce spre rodul acesteia care este vederea lui Dumnezeu.

Totodată se face distincție între rugăciunea lăuntrică și cea trupească. Cea trupească, cu care începe fiecare, trebuie să ducă la cea lăuntrică, care este dobândită după ce mintea este eliberată de patimi. ”Ne rugăm trupește? Aceasta pentru a nu da deloc prilej vrăjmașului să ne robească mintea și spre a ajunge să concepem binele și lăuntric, să ne rugăm fără oprire și continuu cu mintea.”[20]

Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, o cale prin care Îl descoperim pe Dumnezeu, foarte importantă, chiar esențială, este călăuzirea duhovnicească. Apartenența duhovnicească, experimentată chiar de el pe când era novice în ale credinței, îl apropie pe om de Dumnezeu.

În opera sa putem ușor observa mari trăsături duhovnicești pe care le abordează: nepătimirea, dragostea, contemplația dumnezeiască; iar pentru a ajunge acolo - la unirea și cunoașterea lui Dumnezeu, prin aceste mari trăsături duhovnicești -, este absolut necesar o călăuzire duhovnicească.

Referindu-se la călăuzirea duhovnicească, Sfântul Simeon Noul Teolog, face apel la experiența sa cu Starețul Simeon Evlaviosul. Așadar, el întărește convingerea aceasta de descoperire și unire cu Dumnezeu prin căutarea ”unui mijlocitor și un ajutor, fiind incapabil să înainteze singur nerușinat, din pricina nenumăratelor păcate care îl necinstesc și îl copleșesc”.[21]

Pentru a găsi un părinte duhovnicesc care să te călăuzească spre Hristos este nevoie de rugăciune și duh de pocăință. Astfel, părintele duhovnicesc devine un doctor, care prin multă răbdare și dragoste, folosind mijloacele de terapie duhovnicească tămăduiește sau alină bolile sufletești. Ascultarea de el este esențială pentru desăvârșirea duhovnicească. ”Ascultă numai prevenirile părintelui tău, răspunde-

---

[20] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, op. cit., Discursul etic 7, p. 279.

[21] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole,* Scrieri III, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 89.

i cu smerenie și, ca lui Dumnezeu, spune-i gândurile tale, până la o simplă ispitire, fără a ascunde nimic, fără a face nimic în afara sfatului său, nici în privința somnului, nici a băuturii sau a mâncării".[22]

Părintele duhovnicesc este puternic legat de fiii săi, iar Sfântul Simeon este convins că cel care se roagă cu sinceritate primește de la Dumnezeu un adevărat părinte duhovnicesc. "Voi sunteți cu adevărat copiii lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu v-a dat mie ca fii, rărunchii mei, ochii mei, voi sunteți, pentru a vorbi ca Apostolul, mândria mea și pecetea învățăturii mele."[23]

O altă cale de cunoaștere a lui Dumnezeu și mai ales de unire cu El este Sfânta Euharistie- în viziunea Sfântului Simeon Noul Teolog. Sfânta Euharistie este centrul vieții Bisericii, iar Sfântul Simeon ca și alți Sfinți Părinți (Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Grigorie Teologul și alții) au dedicat multe cugetări teologice și meditații acesteia. Euharistia este cea care ne alipește de Hristos și de Biserică-care este Trupul teandric al lui Hristos.

Unirea cu Dumnezeu se face prin Sfintele Taine, și, deci și prin Sfânta euharistie la care suntem chemați zilnic să o primim, cercetându-ne sufletește. "Dacă vrei să știi în ce măsură spun adevărul, fă-te sfânt prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu și apoi împărtășindu-te cu Sfintele Taine, atunci vei cunoaște puterea exactă a afirmației."[24]

Pentru a te apropia de Sfânta Euharistie, trebuie să te pregătești cu adevărat, pocăindu-te de faptele săvârșite, iar sfatul pe care îl primește un ucenic de la Sfântul Simeon este elocvent: "Ține-te potrivit pravilei pe care ți-am fixat-o pentru slăvirea de dimineață, fără a uita niciodată lacrimile; stai tremurând ca și cum ai vedea pe Fiul lui Dumnezeu gata de a fi răstignit pentru tine. Și dacă ești vrednic și ai primit dezlegarea necesară. Apropie-te, cu frică și bucurie, pentru a te împărtăși de bunătățile negrăite."[25]

În ceea ce privește mărturisirea, el o leagă de preoție în special, dar și de povățuirea duhovnicească în general, mai ales că harul Preoției nu este suficient pentru a sluji cu vrednicie, precum nici Botezul nu

---

[22] *Ibidem*, Imnul IV, p. 62.
[23] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze…*, op. cit, Cateheza I, p. 26.
[24] Sfântul Simeon Noul teolog, *Discursuri teologice și etice*, Scrieri I, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 198.
[25] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, Op. cit., Cateheza XXVI, p. 271.

este suficient pentru a deveni un adevărat creştin. Pentru aceasta este nevoie de o viață în acord cu învățăturile și poruncile lui Dumnezeu.

Celor care uneltesc pentru dobândirea unor ranguri bisericești sau chiar la preoție, Sfântul Simeon îi îndeamnă să se desăvârșească prin urmarea lui Hristos, iar Duhul Sfânt îi va chema la slujirea pentru care s-au pregătit. Iar, puterea de a lega și dezlega, el[26] o vede la acei slujitori care au o viață conform Evangheliei, în duh de smerenie și duc o viață fără prihană.

C. Cunoașterea lui Dumnezeu

Sfântul Simeon Noul Teolog a simțit descoperirea lui Dumnezeu în mod conștient și a arătat oamenilor că aceasta se face și în zilele noastre, nu doar în trecut. Deși, credea că descoperirea lui Dumnezeu este destinată doar apostolilor sau prorocilor, el povestește cum L-a descoperit în mod conștient pe Dumnezeu. Îl putem cunoaște și dobândi pe Hristos în timpul primirii Sfintei Euharistii, pentru că devenim temple ale lui Dumnezeu.

Mulți dintre potrivnicii săi, afirmau că harul lui Dumnezeu și prezența Sa se află în om în mod inconștient odată cu primirea Botezului, însă Sfântul Simeon le răspunde că harul lui Dumnezeu și unirea cu El se face doar conștient prin lucrarea poruncilor Lui, prin smerenie și răbdare[27], prin povățuirea unui părinte duhovnicesc și prin primirea Euharistiei.

Deși Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește foarte personal în scrierile sale despre cunoașterea lui Dumnezeu în mod conștient, nu predica nimic nou față de Sfânta Scriptură sau Sfinții Părinți. ”Astfel că, după ce am fost inițiați de sus în învățătura inspirată a apostolilor, a lui Hristos și a dumnezeieștilor Părinți, noi respingem vocile goale și deșarte a celor care se complac numai în a scormoni și a scotoci neîncetat într-un domeniu inaccesibil chiar îngerilor. Noi ne ținem cu o tărie de neclintit de mărturisirea de credință pe care am primit-o de sus prin ei, credința singură Dumnezeirea Tatălui, a Fiului și a Duhului, această treime fără amestecare sau despărțire în care am

[26] Cf. Discursul etic nr. 15 al Sfântului Simeon Noul Teolog.
[27] Cf. Discursul etic nr. 7 al Sfântului Simeon Noul Teolog.

fost botezați, prin care trăim, în puterea căreia suntem și vom fi pentru veșnicie”.[28]

Un alt aspect important în lucrările Sfântului Simeon Noul Teolog este cunoașterea Sfintei Scripturi, însă nu fără o experiență duhovnicească, care naște virtuțile și care-l conduc pe om la cunoașterea și unirea cu Dumnezeu.” Vezi, te rog, în cufăr, Evanghelia lui Hristos și restul Dumnezeieștilor Scripturi care au , închisă și pecetluită în ele, viața veșnică și, cu ea, bunătățile veșnice pe care le cuprinde, bunătăți negrăite și care scapă privirilor ochilor trupești. Cât despre omul care poartă cufărul socotește-l ca pe cel care a învățat pe de rost Scripturile în întregime și le are neîncetat pe buze. El le poartă deci ca în cufărul memoriei sufletului său, cufăr care conține, ca pietre prețioase, poruncile lui Dumnezeu, în care se află viața veșnică”.[29]

Concluzii

Sfântul Simeon Noul Teolog a fost și este un mare sfânt, un scriitor genial, contestat de mulți pentru radicalismul unor afirmații și urmat pentru profunzimea scrierilor sale. Cei din Sfântul Munte i-au copiat manuscrisele mai ales în secolul XIV și i-au urmat învățăturile în ceea ce privește rugăciune și experierea mistică a lui Dumnezeu.

Cunoașterea mistică a lui Dumnezeu interesează cel mai mult, însă ea nu poate fi separată de învățăturile sale teologice. În viziunea lui, descoperirea mistică și unirea cu Dumnezeu se face în mod personal, conștient, ceea ce este un aspect mișcător pentru orice creștin ce râvnește spre acesta.

Scrierile sale, cuprinse în trei volume, au fost cercetate îndelung. Discursurile teologice-în număr de trei, Discursurile etice- în număr de 15; Catehezele- în număr de 36, Imnele și Capitolele au fost traduse prin grija părintelui diacon Ioan I. Ică Jr, însă primul care s-a aplecat și a dedicat timp studierii operei Sfântului Simeon Noul Teolog a fost părintele Dumitru Stăniloae. A tratat în opera sa teme cum ar fi: cunoașterea lui Dumnezeu, iubirea, postul, înfrânarea, tăcerea, smerenia, contemplația, grija părintească pentru suflete, căința, preoția, Euharistia, etc.

---

[28] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri Teologice*, op. cit., p. 82.

[29] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, op. cit., Cateheza XXIV, p. 255.

Sfântul Simeon Noul Teolog rămâne prin excelență un isihast, un călăuzitor al cunoașterii mistice și personale a lui Dumnezeu pentru toți cei care își doresc aceasta. Este numit Noul Teolog, după ce doar Sfântul Ioan Evanghelistul și Sfântul Grigorie de Nazianz au mai primit acest apelativ, pentru că cei ce au cunoscut și studiat opera sa au aflat cum el a descoperit și a trăit cunoașterea lui Dumnezeu în chip mistic, după cum însuși mărturisește: ”Numai celor cărora viața le-a produs o curățire de patimi și le-a făcut curat ochiul înțelegerii.”[30]

[30] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, traducere și note de subsol de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, Imnul XXVII, p. 293.

Rugăciunea, expresia libertății întru Hristos în universul concentraționar

Pr. Drd. Grigore MARCHIȘ
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia,
Școala Doctorală de Teologie Ortodoxă

„Doamne Dumnezeul meu, în Tine am nădăjduit.
Mântuiește-mă de toți cei ce mă prigonesc și mă izbăvește”
(Ps. 7,1).

Introducere

De-a lungul istoriei creștinismului, începând de la Sfinții Apostoli și până în zilele noastre, cei ce L-au mărturisit pe Hristos în sistemul carceral, au devenit liberi prin trăirea și lucrarea harului. Prin suferințele pe care le-au îndurat cei închiși, s-au apropiat, cum ei înșiși o mărturisesc, de Jertfa de pe Golgota.

Atunci când libertatea exterioară este suprimată de către un sistem de represiune devenit o realitate perpetuă și generalizată, iar omul este redus la stadiul de număr și animal, singura modalitate de a nu te pierde este comuniunea cu Dumnezeu prin rugăciunea intensă și reală. În închisorile românești din anii ,40- ,60 ai veacului trecut, toți cei care au înțeles rostul suferinței au ajuns la înălțimi duhovnicești de neimaginat în stare de libertate. Această realitate se poate observa în memoriile celor care au petrecut ani îndelungați în teroare fizică și psihică, în degradare și înjosire permanentă.

Am cunoscut în anii 1995-1997, pe unul dintre acești mărturisitori ai lui Hristos, pe părintele Liviu Brânzaș. Mi-a rămas întipărit

în minte chipul lui blând, luminos și plin de bunătate. Avea o avea o așezare lăuntrică deosebită, mărturisind cu toată statura lui că-L iubește pe Dumnezeu și e gata de jertfă oricând. Am remarcat, pe lângă cele menționate mai sus, că avea o memorie ieșită din comun, fiind o adevărată enciclopedie.

Atunci când vorbea, în biserică sau în alt loc, despre viața autentică a mărturisitorului creștin, era transfigurat, fiind limpede că autoritatea lui duhovnicească venea din experiența proprie și nu era doar rodul unor lecturi temeinice din tinerețe. Părintele era chipul slujitorului lui Dumnezeu care nu dorea să iasă în evidență prin propriile merite. Tocmai din acest considerent, în perioada în care am slujit împreună la nou-înființata Parohie „Înălțarea Domnului" din Cluj-Napoca, n-a pomenit explicit despre cei 13 ani petrecuți în închisori.

Scurtă biografie a părintelui Liviu Brânzaș

Liviu Brânzaș s-a născut la data de 16 decembrie 1930, în satul Sâniob, județul Bihor, fiind al treilea din cei patru copii (Virgil, Sabina Liviu și Cornelia) ai lui Ioan și Ecaterina.

A urmat primele clase primare la școala din Sâniob până în anul 1940 când, în urma dictatului de la Viena, s-a refugiat cu familia în localitatea Finiș. Aici a continuat Școala primară, apoi cursurile Liceului Samuil Vulcan din Beiuș, un liceu de tradiție românească și creștină.

La data de 15 noiembrie 1951 a fost arestat pentru activitate anticomunistă, după ce trăise timp de doi ani în satele din munți. În urma unui simulacru de proces, este condamnat la 25 de ani muncă silnică pentru „uneltire contra ordinii sociale", aceeași condamnare primind și fratele său, Virgil. Va suferi timp de 13 ani în închisorile comuniste: Beiuș, Oradea, Jilava, Mina de plumb Cavnic, Gherla și Aiud - unde participă la marea grevă a foamei, în urma căreia sunt trimiși la temuta Zarcă a Gherlei.

La Aiud a stat în aceeași celulă cu părintele Dumitru Stăniloae, cu care a păstrat o vie legătură și după eliberarea din închisoare. Întâlnirea cu Părintele Stăniloae i-a adus imense câștiguri duhovnicești, călăuzindu-l în duhul Ortodoxiei[1]. A fost eliberat în anul 1964, împreună cu deținuții politici din Zarca Aiudului.

[1] Corespondența cu Părintele Stăniloae, aflată în arhiva familiei.

În anul 1968 a fost admis pe primul loc la Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu, iar după primul an de studii a fost hirotonit preot, fiind deja căsătorit și având o fiică. Timp de 22 de ani și-a îndeplinit cu râvnă apostolică misiunea de preot, în parohiile Iacobeni, Tureni și Suceagu, din județul Cluj.[2]

În tot acest timp, deși a fost urmărit constant de către Securitate, a refuzat să se supună interdicției de a face catehizarea copiilor, deoarece considera componenta creștină a educației drept o latură fundamentală a Neamului Românesc.

După 1990 a devenit duhovnic al Asociației Foștilor Deținuți Politici din România. A avut o vie activitate publicistică în ziare și la televiziune. Participând la toate manifestările organizate pentru cinstirea memoriei foștilor deținuți politici, pleda pentru convingerile sale. Avea mereu o dorință nestăvilită de a face catehizare, de a învăța poporul lui Dumnezeu, de a-l face pe fiecare să înțeleagă datoria pe care o are față de Biserică și de Neam.

A trecut la cele veșnice, joi, 3 septembrie 1998, la numai cinci luni după fratele său, Virgil.

Rugăciunea – ancora salvatoare a sufletului

Din galeria vrednicilor mărturisitori ai lui Hristos, datorită privilegiului de a-l cunoaște, l-am ales pe părintele Liviu Brânzaș pentru a face o scurtă prezentare a importanței rugăciunii în anii cumplitelor prigoniri îndurate în închisorile prin care a trecut, între anii 1951-1964.

Asemenea martirilor din primele veacuri creștine, cei închiși în temnițele comuniste doar pentru vina de a fi creștini și iubitori de neam, au găsit puterea de a-și depăși condiția în care se aflau, fără voia lor, rugându-se cu întreaga lor ființă. Aflați, cu trupul, la mila celor ce-i prigoneau, au găsit scăpare și libertatea cea adevărată în sufletele lor, luminate de harul Duhului Sfânt. Atunci când li s-a luat tot ceea ce credeau că le aparține, începând de la drepturile și nevoile de bază, până la a simți continuu iminența morții, cei care au înțeles

---

[2] Preot Liviu Brânzaș, ***Raza din catacombă -Jurnal din închisoare-***, Editura Scara, București, 2001, pp. 350-351.

importanța rugăciunii, au fost vii cu adevărat, întru Hristos, spre disperarea caraliilor.

Printre cei închiși se aflau preoți, călugări, profesori, precum și oameni din toate treptele sociale. După șocul inițial al arestării și interogatoriilor, ajunși într-o precară stabilitate în celulele lor, au început să se organizeze în grupuri de rugăciune/socializare, îndrumați de preoții aflați printre ei. Unii preoți reușeau chiar, pe ascuns, să săvârșească Sfânta Liturghie, îi spovedeau pe cei doritori și îi împărtășeau. S-au dezvoltat, între celule, metode de comunicare inedite. Majoritatea au învățat alfabetul morse, de care se foloseau, bătând în țevi și în pereți, pentru a comunica.

Pentru că omul are nevoie de comuniune-comunicare, revărsarea sufletului și creativitatea lor s-au manifestat divers, unii învățând rugăciuni, acatiste, pagini din Sfânta Scriptură iar, unii mai dăruiți, au „scris" poezii, texte literare sub multe forme.

Referindu-se la modul acesta, de rezistență prin cultură, mitropolitul Bartolomeu dă mărturie:

> „Am lucrat astfel, cu regularitate și îndărătnicie, zi de zi, vreme de șase ani, oriunde m'am aflat, și am ieșit din închisoare purtând în memorie două piese de teatru complete si o mulțime de poezii, totalizând aproape douăsprezece mii de versuri. Din clipa în care am simțit că pot lucra, viața de pușcărie m'a interesat doar pe jumătate, poate nici atât; trăiam în universul meu interior, creșteam și mă împlineam cu fiecare vers; anchetatorii și gardienii mei mă credeau torturat de întrebări și incertitudini, în timp ce eu trăiam bucuriile inefabile ale creației."[3]

Ion Caraion, un alt poet care a trecut prin închisorile comuniste, descrie atmosfera efervescentă a creației intelectuale din celulele temnițelor, arătând modalitățile în care se scria:

> ,,Care în gând, care pe-o bucată de sticlă, care pe-o tăbliță de lemn, pe-un papuc, pe-o pingea, pe o coajă de săpun sau pe spatele gamelei. Hârtie nu era, hârtia era prohibită. Pentru un simplu petec de sac de ciment sau pentru o gămălie de vârf de creion, obținute și acelea câine-câinește, cine știe cum, rar, prin curajul demenței, s-a întâmplat neîntâmplător să fie omorâți

[3] Valeriu Anania, ***Memorii***, Editura Polirom, Iași, 2008, pp. 257-258.

> oameni. Și totuși toată lumea scria și nu toată lumea era numai din poeți alcătuită."[4]

Cei care au alcătuit astfel de scrieri și au scăpat cu viață, după eliberarea din închisoare, le-au așternut pe hârtie. Amintesc aici doar câteva remarcabile personalități: Părintele Stăniloae, Mitropolitul Bartolomeu Anania, Părintele Constantin Galeriu, Părintele Nicolae Steinhardt, Vasile Voiculescu, Părintele Ioan Iovan, Radu Gyr, Nichifor Crainic, Părintele Nicolae Grebenea, Ion Caraion, Ion Ianolide.

În cartea «Raza din catacombă - jurnal din închisoare -", se poate urmări, ca un fir roșu ideea importanței rugăciunii în condițiile privării de libertate, a înfometării, a torturilor și trădărilor.

Fiind arestat în 15 noiembrie 1951, deja în 27 noiembrie, își găsise echilibrul interior prin rugăciune. Referindu-se la acest moment al primei biruințe asupra inactivității, frigului și vigilenței gardienilor din arestul Securității din Beiuș, nota:

> „Primul program este cel al rugăciunii. În singurătatea și obscuritatea celulei există cele mai favorabile condiții pentru rugăciune. Suferința întoarce pe om spre Dumnezeu, sau, cum spune psalmistul, „în ziua necazului" caută omul pe Dumnezeu. În asemenea condiții se experimentează puterea rugăciunii. Aici, în bezna celulei, nu ți se mai pare că afirmația Sfinților Părinți care spun că rugăciunea este totul, ar fi exagerată, ci te convingi că este un adevăr. Numai când experimentezi învățătura Sfinților Părinți îți dai seama și poți cunoaște adevărul lor. Când ei spun că fără rugăciune nu este posibil nimic în viața religioasă (nici progres moral, nici rezistență la ispite, nici -în final- mântuirea însăși) constați din propria experiență că perioadele de mediocritate spirituală au existat tocmai când nu te rugai, iar după intrarea în rugăciune te minunezi ce stări de iluminare și fortificare interioară ai cucerit și cât de ușor te puteai menține pe culmi"[5].

---

[4] https://ro.wikipedia.org/wiki/Poe%C8%9Bi_rom%C3%A2ni_%C3%AEn_%C3%AEnchisorile_comuniste#:~:text=%C3%8En%20ciuda%20riscurilor,Vintil%C4%83%20Horia.

[5] Preot Liviu Brânzaș, ***Raza din catacombă -Jurnal din închisoare-***, Editura Scara, București, 2001, p. 19.

Remarcăm în aceste cuvinte un adevăr esențial: când ți se taie toate legăturile cu lumea exterioară, singura scăpare este ieșirea din adâncul singurătății prin rugăciune. Așa se împlinește cuvântul din Psalmi: „Dumnezeul nostru este Dumnezeul mântuirii și ale Domnului Dumnezeu sunt căile ieșirii din moarte”(Ps. 67,21).

Părintele Liviu amintește în continuare cuvintele lui Tertulian: ”Rugăciunea este fortăreață a credinței, arma noastră de atac și apărare împotriva dușmanului care ne pândește pretutindeni. De aceea să nu fim niciodată neînarmați. (Tertulian, ***Despre rugăciune***)”[6]. Prin rugăciunea adâncă, simțită cu toată ființa, creștinul ajunge să se cunoască pe sine și să renască interior, înțelegând sensul și rostul vieții sale.

> „Noi credem că Dumnezeu aude rugăciunea tăcută a sufletului nostru. Atunci înseamnă că știe toate gândurile noastre. Noi însă, ne permitem să gândim orice ca și cum atotștiința lui Dumnezeu ar fi absentă în cazul gândurilor rele. Aceasta este una din mentalitățile curente ale creștinilor, deficiență care îi face inapți pentru <<războiul interior>>. <<Fiara>> care trebuie învinsă este cea din sufletul nostru. Orice pretenție de luptă împotriva răului, începe cu înfrângerea lui din noi”[7].

Tânăr, părintele Liviu nutrise gânduri de călugărie, mărturisind preotului din sat dorința sa de a ajunge la Mănăstirea Neamț. Acum, în arestul Securității din Beiuș, învelit într-o pătură zdrențuită și murdară, pare un monah ce stă în chilia sa. Celui închis i se reduce universul vieții la dimensiunea unei celule. Tocmai din aceste motive,

> „celula închisorii devine cea mai autentică chilie de mănăstire. În această izolare și singurătate totală, în care nu este posibilă nici o activitate concretă, rămâne un timp nelimitat pentru meditație și rugăciune, tulburat doar de rondul pe care îl face securistul privind prin vizetă la diverse intervale. Mai târziu, în marile închisori, mai ales la Aiud, voi regăsi la foarte mulți frați de suferință, ideea că celula închisorii este chilie de mănăstire. În acest fel, întemnițarea era considerată un dar divin, iar executarea condamnării, un stagiu necesar pentru renașterea sufletească și o școală eficace pentru a deveni un luptător creștin desăvârșit”[8].

---

[6] *Ibidem*, p. 19.
[7] *Ibidem*, pp. 23-24.
[8] *Ibidem*, p. 36.

Citind aceste însemnări şi altele asemenea aşternute în caietele aflate în arhiva familiei, ne putem da seama despre înălţimea trăirilor de care l-a învrednicit Dumnezeu pe tânărul Liviu, care I se dăruise cu totul. Viaţa lui avea sens doar dacă se afla în slujba lui Dumnezeu şi a neamului. Aceasta certitudine pe care o trăia tot mai deplin este confirmată, în celula 321 a închisorii din Aiud, de către Părintele Dumitru Stăniloae. În urma unei dispute iscate între deţinuţi, Părintele Stăniloae se ridică în apărarea tânărului Liviu considerând că acesta are o viziune identică cu a sa[9]. Marele teolog, îi trimite Părintelui Liviu mai multe cărţi. Pe una dintre ele se află următoarea dedicaţie: „Lui Liviu Brânzaş, cu o deosebită afecţiune şi bucurie pentru gândirea sa cu totul identică cu a mea despre spiritualitatea românească şi misionarismul ei în lume”[10].

În adolescenţă îşi imagina că va merge ca misionar în Africa. Acest vis se actualizează în închisoare, când îşi fixează ca ideal dorinţa de a deveni slujitorul lui Hristos spre apărarea credinţei. Pe acesta îl considera drept cel mai frumos ideal la care poate aspira un tânăr şi cel mai mare imperativ al momentului istoric actual.

Înarmat cu acest tip de ideal apostolic, stând în faţa gratiilor de la celula temniţei, rostea o rugăciune a inimii lui: «Doamne Iisuse Hristoase, învaţă-mă să Te iubesc şi să-Ţi urmez Ţie. Doamne Iisuse Hristoase, dă-mi puterea ca în toate zilele vieţii mele să-Ţi slujesc Ţie”[11]. Această rugăciune îl va însoţi până în ultima clipă a vieţii şi îi va aminti mereu de datoria apostolică pe care o are faţă de Dumnezeu şi neamul românesc.

După un an şi jumătate urcă pe o nouă treaptă a înţelegerii menirii sale, aşa cum o mărturiseşte:

> „Percep frumuseţea Creştinismului cu toată intensitatea. Simt un impuls masiv de a mă dărui slujirii lui Hristos. Nu există un sens al existenţei înafara lui Hristos. Sunt atât de entuziasmat pentru acest moment de renaştere sufletească, încât îmi notez în „Jurnal” bucuria regăsirii mele, prin aceste cuvinte: <<Pe frontispiciul acestei celule trebuie să scrie cu litere de

---

[9] Preot Liviu Brânzaş, ***Martor într-un proces moral***, Editura Brad 94, 2000, pp. 159-160.

[10] Cele 5 cărţi pe care Pr. Prof. Dumitru Stăniloae le-a trimis Pr. Liviu se află în arhiva familiei.

[11] *Ibidem*, p. 39.

> foc: În acest cavou s-a născut un om!>>. Este data de 19 aprilie 1952. Din 29 decembrie 1948 nu am mai avut un asemenea moment de creștere interioară. Mă simt în profunzime altul. A dispărut din sufletul meu orice teamă și orice îndoială. De acum toate aspirațiile și energiile mele se vor concentra spre idealul apostolic."[12]

Concluzii

Trăind în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, prin rugăciunea simțită în adâncul cel mai intim al ființei sale, tânărul Liviu Brânzaș s-a învrednicit a dobândi „libertatea duhului", convertind toate cele îndurate într-o asceză asumată, spre a putea sluji cât mai deplin idealului apostolic spre care tindea:

> „Culmea ascensiunii religioase din închisoare o constituie trăirea mistică pe care o realizează o parte din întemnițați. Idealul mântuirii a devenit supremul țel. Viața aspră pe care o impune regimul de încarcerare echivalează cu cele mai aspre condiții obligatorii trăirii mistice. Austeritatea din închisoare depășește prin intensitate și durată, chiar și viața monahală. Viața trăită într-o mănăstire așezată într-un cadru feeric pare o vacanță, în raport cu viața dură din aceste întunecoase catacombe.
>
> Din punctul de vedere al conținutului, eforturile spirituale ce se fac aici, se fac în cel mai autentic spirit creștin. La Aiud se cunoaște ca nicăieri în altă parte, spiritualitatea Sfinților Părinți. Aici nu se fac tatonări și experiențe inedite, neconfirmate de autoritatea Bisericii, ci se execută meșteșuguri duhovnicești și se parcurg itinerarii morale validate de experiența marilor Părinți și Duhovnici ai Bisericii."[13]

Tomai din acest motiv, după eliberarea de la Aiud, s-a străduit din toate puterile să urmeze și studiile teologice, depășind toate opreliștile pe care le-a întâlnit de-a lungul anilor. Prin aceasta a arătat că nimic nu-L poate despărți de dragostea lui Hristos (Rom. 8,35), devenind un model viu de urmare a lui Dumnezeu.

---

[12] *Ibidem*, pp. 43-44.

[13] *Ibidem*, pp. 301-302.

Puterea rugăciunii în viața militarului

Pr. mil. drd. Constantin-Marcel TUREAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca
Școala Doctorală ,,Isidor Todoran"

I. Rugăciunea în Biserică, unitate și sobornicitate în comuniunea iubirii

Omul fiind rodul iubirii ,,*după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*" (Facere 1,28), legat prin trup de cele pământești, iar prin suflet de cele cerești, e firesc să se apropie de cer, de Dumnezeu, să rămână în comuniune cu El prin rugăciune. Ființa ajunge la comuniunea cu cerul prin apropierea sufletească de Dumnezeu și în unire cu aproapele, locul de taină al apropierii este Biserica, așezământ de rugăciune și comuniune în spațiul iubirii, al îndumnezeirii omului și al descoperirii lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Scărarul definește rugăciunea, după caracterul ei firesc, ca fiind ,,însoțirea și unirea omului cu Dumnezeu" [1].

Prin Biserică intrăm în comuniune cu Dumnezeu și unii cu alții prin rugăciune, având în mijlocul nostru pe Hristos (Matei 18,20). Rugăciunea ne unește în Biserică în duhul iubirii și al comuniunii frățești prin Hristos, prin care sălășluiește în fiecare dintre noi Duhul iubirii, ținând în unitate duhurile noastre distincte și făcându-ne să arătăm după chipul și asemănarea iubirii lui Hristos. Cuvântul Biserică provine din limba greacă de la două segmente, *ek* (din) și verbul *kalleo* (**a se aduna**). Substantivizat, devine *ekklesia* (adunare),

[1] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII,1, în: *Filocalia*, IX, București, 1980, p. 403.

atribuindu-i valoare adjectivală primește sensul de eclesiologic sau bisericesc. Astfel, Biserica devine comunitatea membrilor adunați în numele lui Hristos, comunitatea liturgică și rugătoare în permanentă comuniune de iubire și slujire unii față de alții și față de Dumnezeu, prin iubirea jertfelnică a lui Hristos care a întemeiat Biserica în umanitatea Sa.

Biserica, prin natura ei, *,,este destinată să cuprindă tot ce există, Dumnezeu și creație, fiind împlinirea planului dumnezeiesc din veșnicie: atotunitatea.* În ea e veșnicia și temporalul, necreatul și creatul, spiritualul și materia, cerul și pământul, eu și tu, eu și noi, noi și voi uniți într-un ,,Tu" divin sau în relație dialogică cu El" [2].

Puterea de a rămâne în acest dialog al iubirii, conform setei sale de iubire și dor nestins, omul o primește tot de la Sfânta Treime, căci una din Persoanele Sfintei Treimi și-a împropriat firea noastră omenească, ridicându-ne în comuniunea unei veșnice îndumnezeiri, a unei nesfârșite creșteri în iubire[3], față de Dumnezeu și unul față de altul într-o reciprocitate.

Biserica este chip al comuniunii de iubire a *Treimii celei de o ființă și nedespărțite*, unitatea fiind dedusă din comuniunea de iubire dintre persoanele trinitare, având un caracter unitar prin definiția ei personală, ca umanitate unită în Hristos ce are pecetea unității în comuniunea iubirii și a rugăciunii.

Ea ne menține în unitate în duhul rugăciunii, mijlocind pentru unitatea din lume, pentru unirea în unitatea credinței, a păcii și a dragostei. Mântuitorul în rugăciunea arhierească se roagă pentru unitatea celor care cred și vor crede în El.

Unitatea prin rugăciune are un caracter dinamic ce transcende spre iubire, Biserica este o comunitate de iubire, în rugăciune port iubirea față de semenii în relație ,,în Biserică, în mine *și pentru mine, se roagă toți* și eu mă rog în toți și pentru toți"[4].

Comuniunea membrilor unei biserici, definește natura unității ei teandrice în *duhul iubirii*, de comunitate vie și imuabilă, unită în

---

[2] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* volumul II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 214.

[3] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime* sau *La început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 5.

[4] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 214.

jurul lui Hristos, membrii ei fiind mădulare ale trupului hristic al Mântuitorului, Dumnezeu desăvârșit și Om desăvârșit, în care și prin care firea creată și cea necreată, dumnezeirea și umanitatea s-au unit pentru totdeauna, în scopul sfințirii și îndumnezeirii omului, manifestând o iubire nesfârșită față de lume, într-o continuă mișcare spre o auto-trancendere prin iubire [5].

În arealul militar, pastorația trebuie să determine schimbări în viața ostășească, folosindu-se de mijloacele harice de care dispune, dar și de arma cuvântului, Evanghelia și rugăciunea. Prin natura vocației sale misionare, ea ține în unitate comunitatea, având datoria de a fi în mijlocul ostașilor legătura dintre cer și pământ, într-o relație de comuniune inter-umană unită în jurul lui Hristos prin rugăciune, izvor de iubire față de Dumnezeu și aproapele.

În duhul slujirii, Biserica se roagă și împărtășește sufletul militarului din potirul cuvântului dumnezeiesc și hristic. Comuniunea de potir și rugăciunea unesc sufletele ostașilor în duhul dragostei față de neam și Biserică, călăuzind spre unire și împărtășire până la măsura dragostei care îndeamnă în duh de rugăciune ,,*să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită*" [6].

II. Rugăciunea cale spre cer prin iubire și jertfă

Rugăciunea este călăuza sufletului spre cer, adânc de iubire și căutare, de dor nestins după veșnicie și frumusețea cerului. E neliniștea inimii, a ființei și a cugetului sufletesc până ce își va afla odihna prin contemplare, prin unirea minții cu Dumnezeu.

Motivul și scopul aducerii omului la ființă este iubirea lui Dumnezeu. Fiind adus la existență pentru comuniunea cu Dumnezeu în taina iubirii și a rugăciunii, trupul își pleacă genunchii și înalță mâinile în chip rugător spre cer, iar sufletul își înalță cugetul firesc în chip tainic spre Dumnezeul cel ceresc și veșnic, cu inima rugătoare al cărui ecou străbate dincolo de văzduhul cerului, spre veșnicie.

---

[5] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 215.

[6] *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010 p. 157.

Rugăciunea este forța ființei sufletești care străbate dincolo de realitatea pământească, ea străpunge cerul și transcende spre veșnicie. Omul pătrunde în taina cerească și străbate văzduhul prin taina cuvântului. Cuvântul tainic al rugăciunii rostite dintr-o ,,*inimă înfrântă și smerită*" (Psalm 50, 18) vibrează ,,*sub fiorul tainic în întâlnirea cerului cu pământul și a omului cu Dumnezeu*"[7].

Rostită din adâncul sufletului este **calea nemijlocită spre cer**, spre Dumnezeu, prin care pământul e în comuniune cu cerul și omul în convorbire cu Dumnezeu, este un **act teandric**, care se manifestă printr-o relație de iubire și comuniune interpersonală, este convorbirea omului cu Dumnezeu cel personal, ,,*convorbirea fiului cu Tatăl, este convorbirea iubirii*"[8].

Dumnezeu fiind ,,*iubire*" (I Ioan 4,8) și esența Sa constituie iubirea, aceasta se revarsă asupra făpturii umane și se face cunoscută prin Fiul care este ,,*revelația iubirii Tatălui*" (In 3,16) și prin Duhul iubirii, care participă la iubirea treimică, descoperind omului taina iubirii și a comuniunii ce transcende spre veșnicie și care arată că iubirea are valoare interpersonală, întrucât o iubire există numai când se împărtășește. Dumnezeu a ales calea cea mai umilă prin care a făcut cunoscută omului calea spre cer și spre dragostea Sa cea dumnezeiască, a coborât din cer pe pământ și ne-a dăruit puterea de a intra în comuniune cu Dumnezeu într-un dialog permanent al iubirii prin taina cuvântului.

Puterea de a rămâne în acest dialog, omul a dobândit-o în virtutea întrupării Cuvântului, care a deschis calea spre cer, prin puterea iubirii Sale jertfelnice, întemeind Biserica în umanitatea Sa personală.

Prin jertfa lui Hristos, Biserica devine așezământul de îndumnezeire al omului,al extensiunii iubirii și al vieții divine în persoanele umane, locaș de închinare,, în duh și adevăr"(In. 4,24) și așezământ de rugăciune. În Biserică ,,în comuniunea *harică prin Duhul în Hristos, se înalță rugăciunea noastră la Tatăl*"[9], ea se poate îndrepta spre Maica Domnului, spre sfinți. În rugăciune, Tatăl se descoperă ca un Părinte

---

[7] Emanuel Copăcianu, *Fiul lui Dumnezeu*, Editura All, București, p. 74.

[8] Mitropolit Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă,* volumul II, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 53.

[9] Mitropolit Nicolae Mladin, *Teologia Morală...*, p. 51.

iubitor ce împărtășește omului o raționalitate. Având rațiune și conștiință de sine, omul primește învățătura cea deplină și adevărată, precum și puterea de a se determina ca intenționalitate spre comuniune în convorbire cu Dumnezeu, Biserica devine ,,*eu-l rugăciunilor persoanelor conștiente, pământeni, sfinți și îngeri*" [10].

În Filocalie, rugăciunea nu este doar înălțare a glasului sufletesc spre cer, ci și ridicare a minții, ca putere a sufletului, Evagrie Ponticul arătă că rugăciunea este însăși ridicarea rațiunii, dar și a voinței noastre spre Dumnezeu[11], în rugăciune, rațiunea se ridică la El și El coboară în ființa omului, căci rugăciunea ,,*e vorbirea minții și a inimii cu Dumnezeu, alungând din inimă orice patimă și orice gând*"[12].

Dinamica rugăciunii transcende spre contemplarea lui Dumnezeu prin înălțarea minții spre cer și unirea ei cu Hristos, singura conștiință unificată, singura conștiință teandrică, singura conștiință umană absolută prin care se deschide calea spre veșnicie. Prin Întrupare, Dumnezeu intră în dialog cu omul prin Hristos, icoana, fața eternă și umană a Tatălui, ca partener sub formă umană, într-un dialog al iubirii.

Persoana înseamnă chip, prin Hristos în umanitatea Sa personală, Dumnezeu se descoperă omului cu o față unică, arătând că numai prin Hristos cel întrupat omul comunică deplin cu Dumnezeu.

În predica de pe munte, ucenicii îi cer Mântuitorului ,,*Doamne, învață-ne să ne rugăm*" (Luca 11,1), iar în Evanghelia cu vameșul și fariseul, Sfântul Luca mărturisește că ,,îi învăța pe oameni cum trebuie să se roage și să nu-și piardă nădejdea"(Lc. 18,1).

Înainte de Întrupare, rugăciunea, ca act de convorbire teandric, avea un caracter teologic, de convorbire și descoperire a lui Dumnezeu spre om, apoi, ea devine treptat în Vechiul Testament, un act religios, însoțit de jertfe, până la venirea Domnului Iisus Hristos în lume, rugăciunea era consacrată doar preoților, care săvârșeau rugăciunea pentru iertarea păcatelor poporului însoțită de jertfe.

Prin Hristos, rugăciunea este înălțată până la stăvilarele cerului împlinind o legătură reală între Dumnezeu și om, între divin și uman, prin Întrupare, în Hristos s-au unit firea creată și cea necreată, iar prin Jertfa Sa, cerul și pământul.

---

[10] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică* ..., p. 214.
[11] Evagrie Ponticul, Cuvânt despre rugăciune, în: *Filocalia* I, p. 80.
[12] Emanuel Copăcianu, *Fiul lui Dumnezeu*,...p. 72.

Dumnezeu, în marea Sa iubire față de oameni, n-a voit să se depărteze de om, ci să intre în comuniune cu omul căzut, întrucât depărtarea înseamnă ne-iubire, numai apropierea înseamnă iubire. Astfel prin rugăciune, omul dobândește puterea de a-și ridica ochii spre cer (Lc. 18,13) și să se apropie de Dumnezeu.

Iubirea lui Dumnezeu față de om o arată jertfa Fiului ceresc, iubirea omului față de Dumnezeu o arată vremea rugăciunii, iar iubirea ostașului față de țară o arată vremea războiului[13]. Prin rugăciune el dobândește puterea iubirii jertfelnice, după chipul Mântuitorului, care arată că *,,mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca viața să o pună pentru prietenii săi"* (In. 15,13), aceasta este misiunea sacră a militarului, *,,paharul cel amar, care nu este cu putință să treacă "* (Mt. 26,42).

Frumusețea misiunii merită orice jertfă, nu este jertfă mai sublimă și dragoste mai înălțătoare decât iubirea jertfelnică în lumina unui ideal sfânt și drept, ea dăinuie peste veacuri și transcende spre veșnicie, după chipul dragostei jertfelnice a lui Hristos.

III. Rugăciunea de sacralizare a jurământului militar

Sfânta Scriptură oprește cu desăvârșire jurământul. Mântuitorul, în predica de pe munte, afirmă *,,ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu juri strâmb, Eu însă vă spun: nu vă jurați nici pe cer, pentru că este tronul lui Dumnezeu, nici pe pământ, pentru că este așternut al picioarelor Sale, nici pe cap, nici cu orice altfel de jurământ "* (Mt. 5,44). Depunerea jurământului de către ostaș are alte sensuri ce îi conferă o valoarea supremă pecetluită cu însăși viața ostașului ce mărturisește *,,jur să-mi apăr țara, chiar cu prețul vieții"* această mărturie supremă este garanție a unui legământ sacru. Jurământul este invocarea numelui și a chemării lui Dumnezeu ca un garant al adevărului legământului, a unei făgăduințe de care ostașul se leagă ființial, prin moarte și pe viață, având un caracter afirmativ și unul promițător, prin invocarea numelui dumnezeiesc, care este chemat să garanteze adevărul cuvântului omenesc.

Prin invocarea numelui lui Dumnezeu, rugăciunea de sacralizare a jurământului ostășesc devine un act de cult, prin harul lui

---

[13] Sfântul Ioan Scărarul, Scara, XXVIII,1,...p. 38.

Dumnezeu care se revarsă în scopul sfințirii și al binecuvântării ostașului, ce se leagă prin făgăduință că va apăra valorile morale și existențiale de pe pământ.

Jurământul militar este binecuvântat de către Biserică, întrucât are însușirea de a proteja viața, prin jertfa vieții ostașului pentru apărarea patriei, a credinței strămoșești și a semenilor. În spiritul acestui sacrificiu, după chipul jertfei Mântuitorului, Dumnezeu își revarsă binecuvântarea cerească și Biserica întărește acest legământ prin rugăciune,, *pentru cei care prin jurământ se leagă a-și apăra patria și a se jertfi pentru binele ei* "[14].

Biserica prin rugăciune întărește acest legământ sfânt, rugând-se lui Dumnezeu ,,*să-i întărească și să-i umple de duhul vitejie și al bărbăției, spre biruință asupra vrăjmașului, de sporirea dragostei față de țară, data nouă spre moștenire*"[15].

Rugăciunea întărește cugetul ostașului, spre dobândirea tăriei sufletești și a stăruinței în dragostea de țară până la sacrificiu, chemând mila și ajutorul lui Dumnezeu pentru a fi ,,*vrednic de chemarea ostășească, de nădejdile și încrederea țării*" [16].

Biserica întărește legământul ostășesc prin rugăciune primind binecuvântarea lui Dumnezeu, atunci când omul depune jurământ pentru idealuri mărețe și sfinte, nu când are în vedere lucruri neînsemnate, cu valoare trecătoare, având conștiința că tot ce se dobândește prin jertfă are valoare eternă.

IV. Rugăciunea pentru sfințirea drapelului de luptă

Ființa este un atribut al existenței, este esența vieții, așa cum nu există viață fără moarte și sacrificiu fără moarte, tot astfel nu poate fi suferință fără jertfă și cruce fără înviere în lumina unui ideal sfânt. Mântuitorul ne-a arătat prin jertfă Sa, ca între cruce și jertfă există o legătură inseparabilă, la fel se poate spune despre sabie și cruce, simbol al jertfei supreme și al luptei până la moarte.

---

[14] *Slujba clerului militar*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 5.

[15] *Slujba clerului militar*, p. 7.

[16] *Slujba clerului militar*, p. 8.

După chipul jertfei mântuitoare a lui Hristos, care S-a răstignit pe cruce pentru viața și mântuirea lumii, în lumina acestei jertfei supreme, ostașul poartă în suflet crucea ca semn al biruinței, iar în mâini drapelul de luptă pentru care este gata să își dea viața.

În spiritul acestui sacrificiu sublim, care revelează dragostea jertfelnică a ostașului pentru semeni și patrie, Biserica se roagă ca Dumnezeu să reverse binecuvântarea Sa dumnezeiască, pentru ca precum Fiul a biruit moartea prin cruce, ostașul să ajungă la dobândirea biruinței purtând drapelul de luptă, simbol al onoarei, jertfei, adevărului, dreptății, iubirii și a curajului, cele mai înalte virtuți ostășești.

Drapelul de luptă este inseparabil legat de viața și jertfa ostașului, după cum Mântuitorul a urcat crucea pe muntele suferinței dumnezeiești pe Golgota jertfei Sale, ostașul poartă cu nădejde și credință drapelul de luptă spre muntele Golgotei suferinței, jertfei și a biruinței umane, pentru a fi înfipt pe altarul patriei ca semn al jertfelniciei ale celor care prin moartea și jertfa lor s-a moștenit dreptul la viață și libertate.

V. Rugăciunea Bisericii pentru pace

O condiție esențială pentru a ne fi primită rugăciunea este sa avem pace în suflet și să fim în pace cu semenii noștri. Pacea este cel mai de preț dar de pe pământ, este armonia dumnezeiască pogorâtă din cer pe pământ prin Hristos. Pacea e bucuria sufletului care glăsuiește peste veacuri ca un ecou al veșniciei „*slavă întru cei de sus și pe pământ pace între oameni bunăvoire*" (Luca 2, 14). Biserica prin puterea rugăciunii și a slujirii, a îndemnat totdeauna oamenii și popoarele la statornicirea păcii în lume [17].

Prin rugăciune, ea mijlocește pentru „*pacea de sus*" și „*pentru pacea a toată lumea*", pentru ca fiecare zi, să fie „*desăvârșită, sfânta, în pace și fără de păcat*" [18], rugăciunea curată și din adâncul inimii revarsă peste lume iubirea milostivă și dumnezeiască a lui Hristos „Împăratul păcii și Mântuitorul sufletelor noastre" [19]

[17] *Învățătură de credință ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, p. 495.
[18] *Liturghier*, p. 156.
[19] *Liturghier*, p. 135.

Deplin încredințată că pacea este aducătoare de comuniune și armonie, în fiecare slujbă, Biserica se roagă pentru pacea lumii, la Proscomidie,în pomenirile și rugăciunile de la Sfânta Liturghie, la Ectenia Mare, la Pavecernița Mare, când se rostește îndemnul *,,să ne rugăm pentru pacea lumii''*[20], rugăciunea pentru pace fiind unul dintre cele mai importante obiective ale misiunii pastorale în lume.

Pacea izvorăște din adâncul iubiri și al comuniunii. Ea este o însușire a vieții pământești în armonie cu dragostea față de Dumnezeu și aproapele. A trăi în pace înseamnă a împlini porunca lui Hristos, porunca vieții. Viața trăită în duhul păcii se manifestă prin conlucrarea oamenilor pentru propășirea vieții și a binelui.

Dacă întreaga învățătură a Mântuitorului este străbătută de duhul rugăciunii, al dragostei și al păcii, militarul poartă în inima sa, pacea lui Hristos și a Duhului călăuzit de dragostea față de semen, veghind la hotarele strămoșești în slujirea încredințată.

Lipsa păcii e lipsa comuniunii și a dragostei frățești, de aceea Biserica se roagă, *,,să se reverse o picătură din harului Preasfântului Duh, ca să roureze în chip bogat asupra inimilor împresurate de spinii urii și a altor păcate, să învăpăieze sufletele lor să viețuiască în dragoste și unire''*[21], acolo unde nu e pace și iubire, e suferința, e ură, e moarte, e durere, prin rugăciune cerem *mila păcii*, izvor de pace și de înmulțire a dragostei între oameni.

Războiul este izvorul urii și a egoismului uman lipsit de dragostea față de aproapele. Rugăciunea pentru redobândirea păcii în vreme de război mijlocește iubirea și milostivirea dumnezeiască, ea coboară din cer atunci când aude suspinul inimii și al sufletului, care se roagă în cugetul inimii *,,Dumnezeului puterilor''* (Psalm 23,7) să reverse mila și pacea Sa cea bogată peste lumea întreagă.

Dacă Sfântul Marcu Ascetul îndeamnă mintea să-și aducă aminte de Dumnezeu și să înmulțească rugăciunea, pentru ca Dumnezeu să-și aducă aminte de om când uită de El, Biserica îl îndeamnă să-și aducă aminte de Dumnezeu în vreme de pace, pentru ca și Dumnezeu să-și aducă aminte de el în vreme de război.

Viața trăită în duh de pace, dă sufletului tăria că iubirea și bunătatea vor învinge în cele din urmă orice rău. Dacă ne rugăm cu pace în

---

[20] *Liturghier*, p. 161.
[21] *Liturghier*, p. 435.

suflet, vom dobândi pacea interioară și ea se va revărsa asupra întregului pământ prin iubirea lui Dumnezeu față de lume.

VI. Rugăciunea pentru apărare în vreme de război

Opusul păcii este războiul, ura și lupta dintre popoare și oameni. Dacă rugăciunea și iubirea sunt cele două aripi ale sufletului care înalță ființa omului spre cer, pacea este mireasma duhovnicească a jertfei lui Hristos și rod al învierii Sale împărtășit lumii, războiul e iadul neiubirii și al urii dintre oameni. Biserica e împotriva războiului, ea a militat dintotdeauna pentru pace și a rămas credincioasă învățăturii lui Hristos. Războiul este un act de violență, de distrugere și curmare a vieții, e un act care se îndreaptă împotriva creației. Deși e contrară războiului, în iconomia mântuirii ea mijlocește pentru apărarea patriei în vreme de război și pentru mântuirea celor ce și-au vărsat sângele pe altarul gliei strămoșești. Războiul de apărare este un act de apărare a vieții și a valorilor morale.

Conștient de jertfa pentru apărarea patriei, militarul poartă în sine nădejdea rugăciunilor celor de un neam și credință și în același timp, poartă cu sine credința în pronia cerească ca rod al rugăciunilor săvârșite de către Sfânta Biserică cea dreptmăritoare.

În jurul altarului Bisericii străbune, preotul mijlocește prin rugăciunile sale în timpul Sfintei Liturghii „*pentru iubitoarea de Hristos armat*ă”, pe Sfântul Disc sunt pomeniți eroii, ostașii și luptătorii, din toate timpurile și din toate locurile, care au căzut pe câmpurile de luptă, iar pentru ostașii țării, se roagă să le dăruiască „*inimă* îndrăzneață și înger luminat, ocrotire și izbăvire sufletelor si trupurilor, iar la ziua Judecății, iertare păcatelor” [22].

Preotul este rânduit de către Dumnezeu în slujba cerului și a cerescului Părinte, pildă de viață duhovnicească, are datoria morală și sfântă să privească fața morții cu sfidare și dispreț, atunci când chemarea pastorală o cere, să-și pună sufletul și trupul în cumpăna dintre viață și moarte, însuflând viață și putere în inimile și brațele obosite ale ostașilor, după chipul Mântuitorului. Această icoană a jertfelniciei preotului militar pentru iubitoarea de Hristos oaste, o des-

[22] *Slujba clerului milita*r..., pp. 12-13.

coperim prin Moise care se ruga cu brațele întinse spre cer, pentru biruința ostașilor lui Israel (Ieșire 17,11), dar și a dragostei lui jertfelnice când a cerut ca să piară cu poporul, dacă Dumnezeu nu îi va cruța pe cei ce au păcătuit (Ieșire 32,32).

VII. Rugăciunea de binecuvântare a ostașilor și a armelor la vreme de apărare

Dacă singura certitudine a vieții este moartea, există și o certitudine a morții adusă de Mântuitorul Hristos în lume, întâlnirea cu Dumnezeu după moarte. Moartea este o consecință a păcatului adusă de către om în aceasta viață pământească.

Nimeni nu o dorește, iar Dumnezeu îndeamnă pe om să prețuiască viața ca pe un dar sacru, ea este darul dumnezeiesc mai presus de firea omului, împărtășit din iubire. Viața își dobândește sacralitatea din iubirea lui Dumnezeu, ea trebuie prețuită, apărată și protejată de orice primejdii care o amenință.

Un alt aspect în ceea ce privește sacralitatea vieții omenești pornește de la ideea că ,,*aproapele este viața mea*" precum și de la porunca ,,*iubirii aproapelui*" și a dușmanului tău de moarte. Sfântul Siluan Atonitul mărturisește ,,*a-ți iubi dușmanul, e asemenea cu a-ți vărsa sângele*" dușmanul fiind cel care îți vrea răul, ea poate fi mai presus de puterea firească a omului. Domnul Hristos ne îndeamnă pe cei ce ne asupresc, ne urăsc și ne prigonesc nu doar să-i iubim, ci chiar să ne rugăm pentru ei (Matei 5,44-45), pentru că Dumnezeu nu vrea moartea celui rău, ci întoarcerea lui să fie viu (Iezechiel 33,11).

Răzbunarea nu ar trebui să fie un mod de viață, la Dumnezeu ea are un alt sens, cunoscut din vechime, când bătrânii care priveau cerul după furtună, spuneau ,,se răzbună'", adică se face vreme bună, acesta e sensul rugăciunii în relație cu dușmanul. Și totuși ce se întâmplă când dușmanii atentează la viața mea și a semenilor? Atunci când se naște o luptă pe viață și pe moarte pe frontul acestei lumi. Conștient de scopul rugăciunii, are conștiința că nu trebuie să ceară ui Dumnezeu onoruri și nici să-l piardă pe cel cu care te afli în dușmănie, datoria noastră este a ne ruga, iar împlinirea rugăciunilor să o lăsăm pe seama lui Dumnezeu.

VIII. Rugăciune pentru autoritatea de stat și armata țării, în timp de război

Forma de guvernământ în Vechiul Testament până la instaurarea monarhiei în regatul lui Israel, a fost teocrația, când Dumnezeu a condus pe poporul lui Israel în luptă „*cu mână tare și cu braț înalt*", iar poporul l-a cunoscut ca fiind „ *Domnul cel tare și puternic Domnul cel tare în război, Domnul oștirilor*" (Ps. 23,11-12).

Cu instaurarea monarhiei după perioada Judecătorilor, a luat naștere cultura umanistă, regele fiind ales din rândul oamenilor și rânduit să stăpânească peste viețile supușilor. Regele devine reprezentatul lui Dumnezeu pe pământ. Biserica a îndemnat orice suflet să se supună înaltelor dregătorii, conducători și stăpânirii, căci „*nu este stăpânire fără numai de la Dumnezeu, iar cele ce sunt de Dumnezeu sunt rânduite*"(Romani 13,1) cine se împotrivește stăpânirii, se împotrivește rânduielilor lui Dumnezeu, căci dregătorul este slujitorul lui Dumnezeu rânduit în slujba neamului și a țării.

Biserica privește statul ca o unitate organică morală, între teologie și politică fiind o legătură inseparabilă, cuvântul *politică* provine de la rădăcina cuvântului *polis* ce înseamnă cetate și *etiki* care înseamnă etică sau morală, Biserica a fost cea care a vegheat de-a lungul istorie asupra moralei creștine. Principala misiune a conducătorilor țării se cuprinde, pe plan extern, în apărarea țării și a comunității de dușmani, iar în plan intern, de grija pentru instaurarea ordinii, a dreptății, și cultivarea păcii [23].

Sfânta Scriptură arată roadele unei stăpânirii și a unei judecăți sănătoase, în Cartea Pildelor, înțeleptul Solomon, grăiește„ *când drepții domnesc poporul se bucură, iar când stăpânesc cei fără de lege, suspină* "(Pilde 29, 2). Biserica pomenește în rugăciune pe conducătorii țării, în slujba Pavecerniței, în Ectenia de la sfârșit îndeamnă ca prin rugăciune, să-i fericim pe conducătorii țării, „*pentru ca Dumnezeu să le dăruiască pașnică ocârmuire, ca și noi întru liniștea lor, viață pașnică* și netulburată *să trăim*"[24].

Biserica și Statul sunt factorii de promovare a valorilor spirituale și morale în viața societății, viața ca existență și morala ca normă

[23] Mitropolit Nicolae Mladin, *Teologia Morală ...*, p. 301.
[24] *Liturghier*, p. 167.

de viață asigură un climat spiritual care se revarsă în lume prin ecoul cuvântului ce răsună în duhul rugăciunii pentru pace, prosperitate și buna rânduială a lumii și a societății, inclusiv a omului care se apropie prin cuvântul rugăciunii de Dumnezeu și semeni.

IX. Rugăciunea-mijloc de terapie pastoral - duhovnicească în viața militarului

Biserica este casă de rugăciune și poarta cerului (Facere 28,17), este arca mântuirii omului la cârma căreia stă Domnul Hristos conducând spre limanul cel duhovnicesc, pe marea vieții înălțată de viforul ispitelor și al necazurilor. Când un necaz sau o primejdie amenință, ostașul trebuie să alerge prin rugăciune spre Dumnezeu, îndeplinind ceea ce spune psalmistul „ *cheamă-mă în ziua necazului și eu te voi scoate și tu mă vei proslăvi*" (Ps. 49,16).

Rugăciunea are beneficii care se răsfrâng asupra ființei, rațiunii și sufletului, ea dezvoltă o stare interioară de pace și liniște sufletească, poate mări gradul de încredere în relație cu Dumnezeu, în rugăciune ostașul are conștiința că aparține Cuiva în care se poate încrede. Sporește gradul de satisfacție de a face sacrificii în relațiile interumane, după exemplul Sfântului Apostol Pavel, care îi purta în rugăciune și voia să se jertfească pentru binele celor de un neam cu el (Rom. 9, 2).

Din punct de vedere psihosomatic dezvoltă capacitatea cognitivă și emoțională, latura cognitivă specifică emisferei stângi a creierului, iar cea emoțională emisferei drepte, rugăciunea poate diminua starea de oboseală mentală, resursele cognitive au o limită de rezistență, rugăciunea având și rolul de a stimula autocontrolul.

Rugăciunea e tratament alternativ pentru a dobândi o stare de bine interioară, în vederea dezvoltării unei stări de armonie sufletească interioară, în urma căreia se dobândesc aptitudini de a face față stresului, precum și potențialul de valorificare prin centrarea pe înțelegerea vieții, rugăciunea fiind o parte importantă a recuperării și a restabilirii firești a ființei umane și a stării sufletești. Experiența duhovnicească ne arată că viața ostașului este o luptă până la sânge, în perioada de instruire învață să lupte pe frontul acestei lumi pentru apărarea vieții, însă are de purtat și o luptă dramatică între bine

și rău, între păcat și virtute, pe frontul sufletesc, pentru a dobândi biruința are la îndemână arma duhovnicească a rugăciunii, iar pentru a lupta cum se cuvine, trebuie să se antreneze și să se instruiască în acest război nevăzut, prin puterea rugăciunii ajunge la biruința asupra păcatului.

A mântui înseamnă a restaura, a vindeca. Este vorba deci de restabilirea sănătății sufletului prins în angrenajul puterii răului. Ne rugăm pentru a deveni egali cu ceea ce suntem prin Creație și pentru a ne fixa în ceea ce ne este propriu prin definiție [25].

X. Rugăciunea pentru eroii neamului

Tradiția spune că marele cuceritor pământesc Alexandru Macedon, înainte de moarte a chemat scribul și i-a poruncit să-i scrie testamentul. Atunci a grăit ca la moartea sa în fața sicriului să stea soldații, să se vadă ca deși a avut cei mai bravi ostași, nu au putut să învingă moartea. Moartea este certitudinea vieții. Nemuritori nu ne-a fost dat să fim pe acest pământ, însă printr-o viață trăită cu fapte demne de amintire, putem avea o pomenire veșnică în istorie.

Biserica mijlocește pentru memoria vie a înaintașilor care s-au jertfit în cimitirul suferințelor de peste veacuri cu credința în învierea din osândă morții a unui neam năpăstuit de peste veacuri, care a ales să ,,*moară în luptă*" având conștiința că frumusețea acestei misiuni și înălțimea idealului ce a stat înainte a meritat orice jertfă.

Jertfa lor este vrednică de amintire, rațiunea umană nu are voie să îi îngroape în uitare. Tradiția spune că atât timp, cât mai trăiește o persoană care să pomenească numele celui trecut peste pragul vieții pământești, nu a murit cu adevărat, ci trăiește prin rugăciunile și pomenirea urmașilor, după cum spune cântarea ,,*pomenirea lor din neam în neam*".

În duhul rugăciunilor fierbinți înălțate spre stăvilarele cerului, comuniunea în duhul rugăciunii unește membrii unei biserici în jurul altarului, chip al jertfei lui Hristos și în jurul jertfei eroilor neamului care s-au jertfit pe frontul de luptă, pe altarul gliei străbune pentru libertatea credinței și a neamului.Una dintre cântările de la slujba

[25] Ioan Bria, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, București, 1992, p. 45.

înmormântării spune „*veșnica lor pomenire sus în cer la nemurire*" în antichitate pomenirea numelui înscris în tiparul istoriei era considerata o sursă a nemuririi, un izvor de neuitare și eternitate în timp.

Avem datoria să-i pomenim în rugăciuni pe eroii care s-au jertfit pe altarul patriei, după îndemnul „*aduceți-vă aminte de mai marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu, priviți cu luare aminte la felul cum și-au încheiat viata și urmați-le credința*" (Evrei 13,7).

Concluzii

Rugăciunea ne ajută să menținem și să dezvoltăm o relație personală cu Dumnezeu, ajută la întărirea credinței și a nădejdii în Dumnezeu și sporește dragostea față de El. Iubirea are diferite forme de comunicare, rugăciunea fiecărei persoane pentru celelalte, persoana care se roagă este în comunicare, cu cea pentru care se roagă"[26].

Identitatea dintre ostaș și țăran a fost de-a lungul vremii inseparabilă, țăranul, adică cel iubitor de Dumnezeu, de țară și semen, a luptat pentru pământul țării, pe care l-a iubit, în fața căruia s-a închinat și l-a sărutat în genunchi cu sărutare sfântă.

Ostașul a înțeles sensul vieții pământești, că rugăciunea fără Dumnezeu nu aduce rod în viața pământească, în rugăciune fără conștiința unui Dumnezeu personal și a unei relații personale cu El, rugăciunea este un nonsens. Ea este forma de dialog sufletească și duhovnicească, convorbirea personală, prin care ne adresăm cu dragoste și încredere.

Aflat în luptă, într-un război pe viață și pe moarte, dar și într-un război nevăzut, ostașul nu trebuie să doarmă pe frontul rugăciunii, pentru că în fața primejdiei care îl amenință cu moartea, trebuie să vegheze cu stăruință, prin nădejdea în Dumnezeu, iar rugăciunea va revărsa în sufletul său puterea sufletească, nădejdea fiind slujitor al păcii, al iubirii jertfelnice și a patriei.

Puterea firească a ostașului este însoțită de puterea rugăciunii, fiind conștient că „ *a ne ruga e pentru noi a ne uni cu Hristos pe munte la izvoarele păcii, ale libertății și vieții. Este în același timp a ne întări și*

[26] Dumitru Stăniloae, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii", în: *Studii Teologice*, nr. 1-2/1970, p. 1.

a ne asigura apărarea, a ne adăposti sub scutul lui Dumnezeu și a ne oțeli sabia pentru luptă. Este a ne recunoaște că noi nu suntem nimic, însă cu El putem tot. Și când noi vom face aceasta să nu mai avem nicio grijă, restul privește cerul" [27].

Slovele rugăciunii umplu cerul și pământul, Biserica o înalță spre cer, prin cântările ei, iar pe pământ, credincioșii o rostesc cu încredere, bolnavii cu nădejde, oropsiții cu lacrimi pe obraz, copii cu ochii la icoană [28], iar ostașul plecându-și genunchii sub umbra Crucii.

Prin rugăciune, ostașul are conștiință că nu aparține numai pământului, ci și lui Dumnezeu. Rugăciunea este *,,viața sufletului, prin ea sufletul respiră în atmosfera cerului, e hrana sufletului, prin ea sufletul se hrănește cu lumini de sus, e puterea sufletului, prin ea sufletul se împărtășește de puteri divine"*[29].

---

[27] Emanuel Copăcianu, *Fiul lui Dumnezeu...,* p. 73.
[28] Emanuel Copăcianu, *Fiul lui Dumnezeu...,* p. 74.
[29] Mitropolit Nicolae Mladin, *Teologia Morală*..., p. 50.

Isihasmul, poartă spre Dumnezeiasca ființare în teologia Sf. Sofronie Saharov

Pr. Drd. Dan VÎRBAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia
Școala Doctorală

Introducere

În studiul de față, am încercat în primul rând să atrag atenția asupra antropologiei părintelui Sofronie Saharov. Am analizând critic principalele studii și lucrări apărute axându-mă pe principalii pioni ai teologiei sofroniene. Am structurat acest studiu două părți: Numele lui Dumnezeu, descoperire a identiății omului și Isihasmul, poartă spre dumnezeiasca ființare

Isihia și, implicit, chemarea Numelui prin rugăciunea Doamne Iisuse Hristoase, duce la descoperirea identității ființei umane aceea de a deveni Om-Omenire Rugăciunea Mântuitorului, ca toți să fie una, se cuprinde sensul omenirii, sens ce înseamnă realizarea unității întregii umanități la nivelul fiecărui ipostas omenesc. Acesta este un reflex al vieții intratrinitare. Fiind după chipul Dumnezeului Tripersonal, omul ca întreg Adamul este chemat să realizeze această unitate. Arhimandritul Sofronie scrie că această unitate este realizabilă în cuprinsul rugăciunii ipostatice sau rugăciunii pentru întreg Adamul. Această rugăciune este asemănătoare rugăciunii Mântuitorului din grădina Ghetsimani și cuprinde întreaga omenire: pe cei ce au fost, pe cei ce sunt și pe cei ce vor fi.

I. Numele lui Dumnezeu- descoperire a identității omului

Păcatul adamic a avut repercursiuni cosmice, a scindat întreaga creație. A despărțit cerul de pământ, omul de Creatorul său, omul de aproapele, dar și puterile sufletești ale ființei umane au fost împărțite și risipite în cele create. Mintea s-a desprins de inimă, căzând pradă închipuirii, fapt ce aduce o golire de Duhul lui dumnezeu și o umplere du duhul lumii. Dorință firească a îndumnezeirii sădită de Cel ce a tulburat liniștea neființei omului[1] se modifică, prin sărăcirea de energiile necreate în dorința demonică de a deveni dumnezeu fără Dumnezeu. Așadar, prin păcat omul se risipește devenind din omul unui singur gând, omul mai multor gânduri. Foarte succint ilustrează arhimandritul Zaharia această tragedie în scrierile sale:

> „Urmarea păcatului a fost despărțirea minții de inimă și risipirea ei către cele de afară. De atunci trupul omului a devenit sălașul a tot felul de dorințe, astfel încât omul are un gând în minte, un altul în inimă, iar simțurile îi sunt atrase de un al treilea"[2].

Astfel mintea risipindu-se în cele pământești atrage cu ea și dorința care se orientează acum spre patimi, îndreptându-și atenția mai mult spre cele create decât spre Dumnezeu, iar pofta tinde spre tot ceea ce declansează plăcerea.

Pentru ca unitatea să fie refăcută, ascetul printr-un mod de viață isihast, deschide ușa ființei sale, lăsând milostivirea divină prin energiile necreate să se atingă de inima lui. Atunci mintea atrasă de căldura produsă de har, este atrasă în inimă, prin înțelepciunea Crucii devenind întemnițatul lui Hristos. Această dumnezeiască înțelepciune este ascunsă în poruncile dragostei. Nevoința de a împlini poruncile răstignește mintea pe Crucea iubirii, coborându-o în inimă, unde se botează în șuvoiul Luminii nezidite devenind minte a lui Hristos. Reunificarea ființei umane începe cu coborârea minții în inimă care este centrul lumii duhovnicești.

În această coborâre toate puterile sufletești se reunesc. Unirea minții cu inima, scrie părintele Ierotheos reprezintă, de fapt, coborârea „energiei în esență". Tăcerea gândurilor este semnul unificării tuturor puterilor sufletești și a pășirii spre împlinirii poruncilor iubi-

---

[1] Arhimandritul Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 148.

[2] Arhim. Zaharia Zaharou, *Isihasmul, nevoința cultivării inimii,* p. 27.

rii, deoarece coroana iubirii este tăcerea. Stăruința în rugăciunea isihastă, adâncirea și închiderea minții în cuvintele ei, reprezintă defapt parcurgerea drumului de la chip la asemănare, de la potență la act.

Introducerea nevoitorului în tărâmul poruncilor se face prin intermediul Numelui. De aici înțelegem importanța pe care o acordă Sf. Sofronie rugăciunii Doamne Iisuse Hristoase Fiul lui Dumnezeu miluiește-ma pe mine păcătosul.

Întruparea ne arată că Dumnezeu este Unul în Ființă dar Întreit în Persoană. Înnomenirea lui Dumnezeu, dă posibilitatea omului de a deveni Dumnezeu după har. Această formă de ființare presupune ca fiecare om să activeze prin pogorârea la iad capacitățile ipostatice devenind Om-Omenire. Posibilitatea omului de a deveni purtător al întregului Adam se naște din Întrupare. Înomenirea lui dumnezeu a unit firea dumnezeiească cu firea omenească în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit în Ipostasul Cuvântului. Așadar în Persoana Logosului:

> „…ne aflăm în fața plinătății absolute și a Ființei celei Dintâi, Nezidite și a ființei zidite”[3].

Prin urmare fără venirea Fiului lui Dumnezeu în trup, omul nu ar fi putut îmbrăca o formă de ființare multiipostatică. Observăm acest lucru și în rugăciunile aleșilor lui Dumnezeu din Vechiul Testament, rugăciuni care nu depășeau granițele poporului israelit, deoarece îi era cu neputință firii omenești, până la așezarea sa de-a dreapta Tatălui, să îmbrățișeze ființarea multiipostatică.

Când chemăm Numele lui Dumnezeu intrăm în intimitatea Persoanei Mântuitorului. Tot în cuprinsul Numelui ni se descoperă următoarea antinomie, faptul că în Dumnezeu cele trei momente: Persoana, Esența și Energia sunt unite deplin și iseparabil dar în același rămând distincte și neconfundate. O atare taină relevă în primul rând faptul că în unire cu Dumnezeu, în plan omenesc persoana, natura și energia se unesc dar rămân distincte după modelul trinitar. În al doilea rând, existența egoistă, risipită, de până atunci a ființei umane se metamorfozează într-o existență multiipostatică în care întreg Adamul este unificat și adus în Fața lui Dumnezeu în actul rugăciunii harice. În contextul ilustrat pricepem calitatea de mijlocitori a sfinților care au devenit Om-Omenire.

---

[3] Arhimandritul Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 143.

Revelarea lui Dumnezeu ca o esență Triipostatică, ne duce cu gândul la acel Chip după care a fost gândită întreaga omenire, și anume o esență multiipostatică:

> „Mai înainte de toate, în Descoperirea Dumnezeului Tri-ipostatic eu am văzut acel Întâi-Chip după care a fost zidit Omul-omenirea, o singură esență-fire, o mulțime de persoane”[4].

Fiecare existență umană este chemată la o naștere ipostatică echivalentă cu asumarea întregii umanități. Multiipostaticitatea derivă din tripostaticitate, deoarece omul este adus la existență ca și chip al Lui Hristos. Prin urmare în scrierile sofroniene Treiul treimic corespunde cu mulțimea persoanelor în privința depășirii stării față către față:

Omenirea este multi-ipostatică, nu trei ci miliarde. Dar miliardele nu aduc o contradicție cu chipul deoarece Trei este egal cu miliardele din punct de vedere al depășirii față-către-față[5].

În ambele cazuri, depășirea acestei stări are rolul să lărgească actul iubirii până la nețărmurire. Lărgirea actului iubirii până la nețărmuire înseamnă realizarea unității după natură, dar păstrând distincția persoanelor. Astfel despre Dumnezeu afirmăm că este Unul, dar Întreit în Persoane, fiecare Persoană păstrând specificitatea ipostatică: Tatăl-nenașterea, Fiul-nașterea, Sf. Duh-purcederea. Tot așa, și omenitatea trebuie să devină, o singură ființare multiipostatică. Pentru arhimandritului Sofronie Hristos Dumnezeul-Om este modelul omului, rostul lui și măsura tuturor lucrurilor. În viața treimică este o veșnică dinamică a iubirii divine, o veșnică întrepătrundere a Ipostasurilor, păstrându-și fiecare unicitatea și identitatea. Imaginea vieții intratrinitare este icoana spre care tinde omenirea. Fiind creat după chipul lui Dumnezeu spre asemănare, fiecare om este chemat să se nască ca ipostas, devenind purtătorul întregului Adam. Sintagma purtător al întregului Adam, este echivalentă cu îndumnezeirea. Omul trebuie să realizeze asemenea Dumnezeului Treimic, o identitate și o distincție absolută între ipostas și esență.

Sf. Sofronie scrie că Numele dumnezeiesc are o îndoită lucrare aducându-ne și unindu-ne cu Cel ce este[6]. Numele Iisus este un nume

---

[4] Arhimandritul Sofronie Saharov, *Taina vieții creștine*, (Editura Accent Print, Suceava 2014) p. 91.

[5] Arhimandritul Sofronie Saharov, *Taina vieții creștine*, pp. 95-96.

[6] Arhimandritul Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune*, p. 129.

metacosmic care ne face moștenitori vieții divine, intrând în comuniune Sf. Treime, deoarece nu putem împărți și despărți Persoanele dumnezeiești. Prin urmare numele divine pot fi atribuite la oricare din Cele Trei Persoane. Totuși deși Dumnezeu se descoperă prin numeroase nume, Numele nu ne relevă ființa dumnezeiască care rămâne veșnic incognoscibilă. Teologul Vladimir Lossky consideră că imposibilitatea cunoașterii ființei lui Dumnezeu face posibilă unei relații de iubire între Dumnezeu și om, relație ce crează o distanță pururea scurtată și infinită între Dumnezeu și om:

> „Unirea creaturii cu Creatorul este acest zbor fără sfârșit în care sufletul cu cât este mai plin, cu atât resimte în chip fericit această distanță mereu scurtată și mereu infinită între el și ființa dumnezeiască, distanță care permite și cheamă iubirea. Dumnezeu ne cheamă și noi suntem incluși în această chemare care totodată Îl descoperă și Îl ascunde și nu putem ajunge la El decât în această relație care, pentru a exista, necesită ca Dumnezeu să rămână pururi de neatins în ființa Sa.[7]"

De asemenea, ucenicul Sf. Siluan ne avertizează că modul nostru de raportare la Numele lui Dumnezeu, nu trebuie să fie unul magic. Chemarea Numelui trebuie să se săvârșească în conformitate cu învățătura Bisericii Ortodoxe, cu frică, cucernicie și dragoste[8]. Mai mult neînțelegerea acestei realități duce la sărăcirea vieții duhovnicești și luarea în deșert a Numelui lui Dumnezeu, transformând chiar Sf. Liturghie într-o banală pomenire psihologică. Pentru a se vădi lucrarea rugăciunii Numelui, ea trebuie să fie concomitentă cu nevoința împlinirii poruncilor. Atunci când nevoitorul pricepe înțelesul numelor divine, devine omul unei singure dorințe, a unui singur gând, acela de a rămâne cu Dumnezeu. Numele Domnului Iisus devine pentru nevoitor scară a virtuților prin care ascetul în duhul poruncilor iubirii urcă prin coborârea la iad la un mod de ființare dumnezeiesc, în care viața Domnului devine viața omului.

II. Isihasmul, poartă spre dumnezeiasca ființare

Isihia nu trebuie înțeleasă ca liniște pământească, lipsire de griji sau lipsa zgomotului, isihia reprezintă câștigarea unei liniști mai pre-

---

[7] Vladimir Lossky, *Teologia Dogmatică*, Editura Anastasia, București, 2014, pp. 30-31.
[8] Arhimandritul Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 139.

sus de lume, o liniște ce vine în urma despătimirii care se lucrează în ființa umană în împreună lucrare cu harul Sf. Duh. Foarte sugestiv scrie în acest sens Sf. Simeon Noul Teolog:

Căci cunoașterea lui Dumnezeu nu se dă plecând de la liniștirea cea din afară, precum iau unii în chip rău cuvântul „Opriți-vă și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu (Ps 45,11) și mai degrabă liniștirea se face în cel ce luptă în chip legiuit și bine ca una care vine din cunoașterea lui Dumnezeu. Căci dacă vom numi oprire abținerea de la fapte iar liniștirea o vom numi nelucrare, și le vom prefera pe acestea în locul lucrării poruncilor, cum vom împlini legea lui Hristos și rânduiala Apostolilor, a Celui care spune: „Câte vreți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi asemenea (Mt 7,12) și iarăși „Dacă Eu, Domnul și Învățătorul v-am spălat picioarele voastre, și voi trebuie să vă spălați unii altora picioarele" (In 13,14)[9].

Isihasmul devine poartă spre dumnezeiasca ființare, fiindcă prin chemarea Numelui Domnului, rugătorul mărturisește pe de o parte învățătura de credință, dogma revelată, iar pe de altă parte realitatea decăderii sale din chemarea de fiu al Tatălui. Prin această scurtă rugăciune, nevoitorul se cunoaște pe sine luptându-se cu toate patimile ce-i întunecaseră privirea duhovnicească, dar mai ales cu mândria.

Rugăciunea nu este rodul faptelor, ea este un dar de la Dumnezeu dăruit omenirii[10]. Ucenicul Sf. Siluan afirmă că sporirea calității chemării Numelui se realizează printr-un exercițiu neîntrerupt. Găsim în lucrarea *Despre Rugăciune* o analogie cu viața sportivilor[11]. Performanța acestora este direct proporțională cu timpul acordat exercițiului. Astfel se întâplă și în viața duhovnicească, calitatea rugăciunii coincide cu durata și nevoința repetării cuvintelor dumnezeieiști. Cantitatea adduce sporire și calitate. Măsura exersării trebuie să meargă până acolo încât ea să devină firea noastră și reacție la orice eveniment al vieții:

> „Îndelungata ei lucrare face ca rugăciunea să devină firea noastră, reacție firească față de fiecare întâmplare din sfera duhovnicească: fie lumină, fie întuneric, fie vedere a sfinților Îngeri,

---

[9] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, (Sibiu, Editura Deisis, 2001), p. 387.

[10] Sf. Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 151.

[11] Sf. Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 151.

> sau a puterilor drăcești, fie bucurie, fie durere, într-un cuvânt, în toată vremea, în toate împrejurările"[12].

O asemenea exigență face din rugăciunea lui Iisus veșmânt al sufletului, care în ceasul morții va întruchipa haina de nuntă trebuincioasă particpării la Cina Mirelui. În teologia sofroniană, observăm în privință dezvoltării rugăciunii 5 etape: Prima etapă denumită *Rugăciunea rostită*, rugăciunea este rostită cu gura, mintea fiind focalizată asupra Numelui și cuvintelor ei[13]. A doua etapă *Rugăciunea minții*, reprzintă încetarea mișcării buzelor, totul săvârșindu-se în gând[14]. În a treia etapă *Rugăciunea minții în inimă*: mintea și inima au aceeași lucrare, atenția se află zăvorâtă în inimă unde se și săvârșește rugăciunea[15]. În al patrulea stadiu intitulat *Rugăciunea de-sine-lucrătoare*, cuvintele se statornicesc în inimă, iar rugăciunea fără nicio greutate se săvârșește de la sine[16]. În ultima fază numită *Rugăciunea harică*:

> „…rugăciunea lucrează ca o gingașă flacără înăuntrul nostru, ca insuflată de Sus, îndulcind inima cu simțământul iubirii lui Dumnezeu și răpind mintea în duhovnicești vederi. Uneori se împletește cu vederea Luminii"[17].

Doar atunci când mintea se unește cu inima, omul își descoperă propria identitate, propriul nume, văzându-L pe Cel Necuprins:

> „Prin unirea minții și a inimii, fiecare credincios își află cu adevărat sinele în străfundurile cele mai adânci ale ființei sale și, ca „minte după chipul lui Dumnezeu", ca ipostas nemuritor, Îl vede pe Dumnezeu în chip nevăzut"[18].

Această identitate, ucenicul Sf. Sofronie o definește drept omul cel tainic al inimii, omul teolog care leapădă veșmintele de piele, se unește pe verticală cu Dumnezeu și își lărgește inima pe orizontală, trăind în Hristos, întreaga omenire ca pe un singur om. Dobândirea rugăciunii pentru întreg Adamul devine icoană a restaurării chipului lui Dumnezeu în om:

---

[12] Sf. Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* pp. 152-53.
[13] Sf. Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 147.
[14] Sf. Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 147.
[15] Sf. Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* pp. 147-48.
[16] Sf. Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 148.
[17] Sf. Sofronie Saharov, *Despre Rugăciune,* p. 148.
[18] Arhim. Zaharia Zaharou, *Isihasmul, nevoința cultivării inimii* (Anglia: Mănăstirea Stavroprighie Ioan Botezătorul, Essex, 2022), p. 9.

„O astfel de rugăciune este semnul că se restaurează în noi acel chip care i-a fost dat la început omului”[19].

Omul dorind să devină trezvitor se coboară în iadul pocăinței, iar acolo nu-și pierde nădejdea. Acolo trăiește starea dată Sf. Siluan, biruind orice nădejde în forțele sale, și câștigând nădejdea cea neclintită în Cel Atotoputernic. „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui” reprezintă deplina răstignire a minții care coboară în cuptorul inimii curățindu-se în focul harului și devenind cuget al lui Hristos. În iadul pocăinței, ascetul se răstignește și rămâne împreună cu Hristos în suferințele Sale pășind în iadul iubirii unde dobândește rugăciunea ipostatică. Remarcăm faptul că coborându-se în iadul pocăinței ființa umană întrezărește zorii Învierii în iadul iubirii, izbăvindu-se de moartea veșnică pe care Sf. Sofronie o numește iadul depărtării de Dumnezeu. Rămânând cu Hristos în cercările Lui, mintea se golește de orice închipuire, iar nevoitorul devine rugăciune contemplând taine divine. Putem spune că identitatea deplină dintre om și rugăciune este definiția isihastului:

„Însă contemplația presupune ca mintea să fie slobodă de închipuire, iar rugăciunea să pătrundă întreaga ființă a omului. Astfel isihastul este cel care a devenit întreg rugăciune”[20].

Un mod de viață isihast ne trece din grija lumească cea pierzătoare la grija cea una în care singura noastră preocupare constă în a socoti cum să stăm în prezența lui Dumnezeu. Deși cei ce ating această măsură dobândesc daruri ale Sf. Duh precum: lepădarea grijilor lumești, trezvia, pomenirea lui Dumnezeu, rugăciunea neîncetată, ei par nebuni în ochii lumii, deoarece tentațiile lumi au murit pentru dânșii.

Înainte de păcatul strămoșesc, ființa umană era un întreg necunoscând moartea, mintea și inima erau unite, nu exista împărțire sau risipire. Foarte sugestiv descrie această realitate părintele Zaharia Zaharou:

„Înainte de cădere, omul era întreg, toată ființa lui fiind unită în chip minunat. Nu exista păcat, nici durere, nici boală și, firește, nici moarte. Înzestrat cu o putere duhovnicească a minții, omul se desfăta în chip negrăit de vederea lui Dumnezeu, avându-și

---

[19] Arhim. Zaharia Zaharou, *Isihasmul, nevoința cultivării inimii*, p. 10.
[20] Arhim. Zaharia Zaharou, *Isihasmul, nevoința cultivării inimii*, p. 12.

cugetul îndreptat neîncetat către Făcătorul și Tatăl său. Adică, mintea lui era adunată în întregime asemenea unui fascicul de lumină și unită cu centrul ființei omenești, care este inima”[21].

Mergând pe calea cunoașterii lui Dumnezeu, prin stăruința în dumnezeiescul Nume, nevoitorul ajunge la începutul înțelepciunii care este frica de Dumnezeu. Prin ea inima este tăiată împrejur agonisind osândirea de sine și sărăcia cu duhul. La rândul lor acestea nasc prin energiile nezidite în timpul rugăciunii, lacrimile. Lacrimile duhovnicești înlesnesc desprinderea minții de cele din afară. Ele ajută la tămăduirea ființei omenești, devenind cale a descoperirii omului lăuntric și a coborârii minții în inimă adâncă[22]. Atunci când inima este unită cu mintea cheamă pe Dumnezeu trecem în timp din timp în veșnicie. Plânsul duhovnicesc taie inima împrejur, adunând mintea din cele exterioare și îl trece pe nevoitor de la frica la dragostea lui Dumnezeu. Tăierea împrejur a inimii devine haina noastră de nuntă la Cina Împărăției, semn al identității noastre de fii ai lui Dumnezeu.

Concluzii

În concluzie, isihia este poartă spre dumnezeiasca ființare, pregătind inima omului să devină biserică. Fără o unirea cu Dumnezeu și o experiere reală a harului în însăși ființa sa, nevoitorul nu poate deveni plinitor al poruncilor. În această cheie se descifrează cuvintele Mântuitorului Fără Mine nu puteti face nimic (In 15,5). Pierderea mântuirii constă în fuga de Dumnezeul Triipostatic. Fugind de Dătătorul Vieții, omul își făurește prin închipuire un dumnezeu impersonal, abstract, căruia aducându-I închinare tinde spre neantul ființei din care a fost luat.

Printr-un mod de viață isihast, ascetul se învrednicește de vederea Luminii nezidite, întregindu-se și tămăduindu-se. Lumina necreată, fiind o lumină ipostatică, pecetluiește o unire personală între ființa umană și Creator. Astfel din slujitor al patimilor, din fiu ce risipește și se risipește, omul se transfigurează, prin lucrarea harului, devenind preoție împărătească ce mijlocește pentru întregul Adam în actul rugăciunii harice.

---

[21] Arhim. Zaharia Zaharou, *Isihasmul, nevoința cultivării inimii,* p. 22.
[22] Arhim. Zaharia Zaharou, *Isihasmul, nevoința cultivării inimii,* p. 33.

Rugăciunea părinților în educația copilului preșcolar în vremuri digitale

Drd. Mihaela BRÂNZĂ
Școala doctorală „Isidor Todoran"
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

I. Participarea părinților la viața eclezială pune bazele educației viitoarelor odrasle

Credința în Dumnezeu este un demers care poartă marca libertății personale. Familiile credincioase sunt în număr mic. Învățătura creștin-ortodoxă dezvăluie pe Dumnezeul cel Adevărat, veșnic și iubitor de oameni. Asimilarea ei în copilărie se prezintă ca o premisă a unei vieți trăite în echilibru. Există însă oameni care au descoperit calea către Dumnezeul cel Viu la vârsta adultă și au cunoscut o adevărată convertire. La întemeierea unei familii, aceștia se tem că nu vor putea fi modele de oameni dăruiți lui Dumnezeu pentru pruncii pe care urmează să-i aibă. Pentru părinții credincioși realitatea Împărăției Cerurilor reprezintă baza pe care își vor educa copiii. Adevărurile de credință transmise copiilor pe înțelesul lor au rostul de a le face cunoscută latura duhovnicească a vieții. Explorarea mediului înconjurător începe imediat după naștere. Copilul vrea să știe ce se întâmplă în jurul lui. O vede pe mamă la doar 20 de centimentri distanță, atât cât să o poată zări când îl alăptează. Simțul văzului nu îi permite mai mult, dar este deja în stare să recunoască vocile părinților dacă aceștia au fost împreună în perioada intrauterină. Copilașul nou-născut are capacitatea de a învăța încă din burtica mamei. Expunerea copilului

nenăscut la practicile religioase specifice Ortodoxiei începe înainte de concepția lui. Mama credincioasă, obișnuită cu participarea la slujbele unei biserici, a asimilat în parte bogățiile duhovnicești pe care le dăruiește spațiul eclezial. Sufletul creștinului care a fost botezat ortodox este înzestrat cu "senzorii" spirituali necesari pentru a le percepe, în ciuda faptului că sunt ascunse privirii. Deși nedeslușite și greu de exprimat în cuvinte, aceste realități cerești mijlocite de prezența harului dumnezeiesc se dezvăluie tainic credinciosului practicant care înțelege că i s-a deschis orizontul spre veșnicie[1]. Educația copilului creștin-ortodox în credință depinde de momentul în care părinții au primit propria cunoaștere despre Dumnezeu. Cu cât mai repede, cu atât mai bine pentru generațiile viitoare.

II. Paternitatea și maternitatea împlinite pun în lumină unicitatea copiilor

Soții care au dragoste pentru Dumnezeu vor dori ca și copiii lor să fie la fel. Transmiterea noțiunilor luminoase despre credință sunt menite să crească treptat sentimentul de evlavie[2]. Trăirea vie a învățăturilor rostite în biserică nu este ușor de realizat. Educația religioasă primită din pântecele mamei își spune cuvântul mai târziu pe măsură ce părinții demonstrează prin propriul exemplu efectele creștinismului învăluit în mireasma evlaviei curate. Dovezi în acest sens avem în viața Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu, a Sfântului Nicolae și a Sfântului Serghie de Radonej și a altor sfinți. Asceza acestor părinți concretizată în post și rugăciuni stăruitoare transpare în atitudinea pruncilor față de biserică, a cărei atmosferă o îndrăgesc imediat. Religiozitatea concretă, exprimată în faptele de credință ortodoxă, intră astăzi în contrasens cu postmodernitatea egoistă. Dragostea de Dumnezeu se regăsește în puterea de a-i iubi pe ceilalți, pornind de la casnici și terminând cu străinul care are nevoie de ajutor. Valorile afective sunt puse într-o lumină defavorabilă atunci când pe primul loc se situează nevoia de autoreali-

---

[1] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 50.

[2] Sfântul Filaret Mitropolitul Moscovei, *Învățături despre viața de familie*, trad. Diana Guțu, Sophia, București, 2021, p. 58.

zare prin profesie[3]. Mama nu mai este simbol al maternității atotcuprinzătoare care învăluie pe toți ai casei cu iubirea ei, iar tata nu-și mai găsește locul tradițional, care îl îndemna la construirea autorității calde și protectoare menită să învețe copilul să aibă curajul faptelor bune. Prototipul copilului căruia i se oferă educația religioasă autentică este Însuși Mântuitorul Iisus Hristos, după cum aflăm din Evanghelia Sfântului Apostol Luca: „Și Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni". (Luca 2, 52). A educa un copil cere timp nu numai pentru prunc, ci și pentru părinți. Paternitatea și maternitatea trebuie să fie în acord cu unicitatea odraslei. Părinții credincioși știu că unul dintre cele mai frumoase daruri pe care o căsnicie le poate primi de la Dumnezeu îl reprezintă copiii. Însă aceste dimensiuni ale relației conjugale care se concretizează prin nașterea de prunci nu se dezvoltă de la sine.

Despre maternitate se rostește cu glas mare că este înnăscută. Timpurile noastre demonstrează că, deși acesta este un adevăr ontologic, totuși ideologia recentă a feminismului excesiv schimbă atitudinea față de ea. Nevoile mamei sunt prioritare și nu se întâlnesc cu cele ale copilului. Paternitatea este marcată de experiența din casa părintească care își pune amprenta invariabil asupra personalității[4]. Cultivarea exacerbată a fragilității masculine pe care o înlesnește societatea contemporană nu este de bun augur pentru autoritatea paternă. A fi tată a unui copil pare de departe o sarcină greu de împlinit. Dacă genealogia personală nu deține exemple paterne puternice, un tânăr care planifică un proiect familial fericit trebuie să-și definească singur aspirațiile în această privință. Altfel spus, are nevoie să-și găsească surse actuale de inspirație din care să învețe paternitatea iubitoare. Ele sunt multe și ușor de găsit și cine își dorește o familie trebuie să nu plece urechea la orice idee care ar putea să traducă în cheia neglijării și denigrării sentimentele paterne calde. Rolul tatălui în familie îl completează pe cel al mamei și nu poate fi niciodată cu adevărat înlocuit de improvizații necesare.

---

[3] Teofil TIA, *Familia: o "Universitate" a dragostei – Repere în călătoria spre Absolutul psiho-emoțional (a prof. Giacomo Dacquino)*, în Benedict VESA (coord.), *Familia contemporană: provocări, principii, valori*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2020, p. 44.

[4] Andrei LORGUS, *Darul tatălui Carte despre paternitate*, trad. Guțu Diana, Egumenița, Galați, 2017, p. 70.

Formarea paternității este direct proporțională cu prioritățile bărbatului declarat soț de autorități. Aranjarea acestora se face adesea mai mult după principiul câștigului material[5]. Centrarea valorilor familiale în Hristos incumbă, se pare, doar oamenilor cu adevărat hotărâți să-I semene. În realitate, așa și este. Crearea unui spațiu familial afectuos se realizează acolo unde soțul și soția își iau puterile zilnice din seva dragostei de Dumnezeu. El împlinește dorințele lor și modelează voințele într-un tot unitar supus voinței Sale creatoare. Cu atotputernicia Lui conduce cuplul conjugal pe calea reușitelor care, aranjate ca pe un șirag pe firul vieții, definesc în cele din urmă familia creștină fericită. Iar vlăstarele sunt adevăratele împliniri, fapt pe care acapararea atenției generale de către mediile digitalizate încearcă din răsputeri să-l transforme în obstacolul principal în clădirea succesului.

Biserica îndeamnă la intensificarea dragostei familiale. Puterea de a iubi se corelează în căsnicie cu sacrificiul deplin ce strălucește din Crucea Mântuitorului. Soțul și soția se jertfesc unul pentru celălalt. Aceasta este învățătura după care merg lucrurile în familia ortodoxă. Mai puțin de atât reflectă o viață duhovnicească care se cere amplificată prin rugăciunea ascunsă în cămara inimii și transformată în foc de dragul celuilalt. Ajunsă la această treaptă, iubirea conjugală nu se mai descurajează: „Iubirea unește din nou viața cu viața, omul cu omul și nu se descurajează ușor. Simbolul cel mai dramatic al iubirii este Crucea, pentru că e simbolul iubirii cu care Dumnezeu a iubit lumea”[6]. Noutatea creștinismului se reflectă în faptele mereu îmbogățitoare ale persoanei soțului sau soției.

Familia are locul ei în iconomia unei vieți. Amânarea deciziei de a-ți întemeia propria “celulă a societății”, după cum bine este numită, găsește întotdeauna justificări “savante” care nu concordă cu realitatea. Implicarea într-un astfel de proiect existențial nu se poate face fără rugăciune în care îți asumi înaintea lui Dumnezeu responsabilitatea aferentă. Doar atunci El poate interveni în favoarea acestui demers ca să facă propuneri. Deopotrivă preoți și psihologi creștini-ortodocși

---

[5] Konstantin V. Zorin, *Ce li se ascunde tinerilor Ispitele și bolile acestui veac*, trad. Eugeniu Rogoti, Sophia, București, 2013, p. 22.

[6] Filoteu Faros, *Administrarea iubirii*, trad. Gabriel Mândrilă, Sophia, București, 2015, p. 98.

scriu despre o așa-numită recunoaștere a perechii potrivite[7]. Dacă cineva cere în rugăciune persoana care să-l însoțească întreaga viață înseamnă că are încredere că o va găsi. Însă ceea ce trebuie să știe fiecare este că Dumnezeu nu impune. Uneori propune căi aberante, greu de urmat. Alteori, pare o greșeală. Părintele Atotțiitor rămâne în desăvârșită smerenie și în aceste momente. Îl lasă pe om să decidă pentru că nevoile de dragoste de acum se vor multiplica de-a lungul timpului inclusiv în sufletele odraslelor care vor veni pe lume. Copiii nu sunt și nici nu pot fi doar prezențe care împlinesc anumite dorințe ale părinților. Ei pot și au voie să-i și dezamăgească. Dar căutarea unui partener de viață care să ofere dragostea așteptată presupune de departe capacitatea de a iubi copiii. Iar această iubire a vlăstarelor implică cunoașterea lor cu nevoile și speranțele pe care le vor avea. Taina sufletelor propriilor copii se dezvăluie mamei sau tatălui doar prin rugăciune. Cererea soției sau soțului potrivit de la Dumnezeu are, prin urmare, consecințe profunde și responsabilități încă invizibile, pe care cel care se roagă nu le intuiește. Întemeierea unei familii aprofundează dialogul omului cu Dumnezeu și permite Acestuia să devină în ascuns artizanul fericirii comune.

Egoismul personal intră de aceea în coliziune, poate cel mai bine în familie, cu ideea de sacrificiu. Ortodoxia accentuează cu bună știință rolul mucenicesc al soților. Legătura sacramentală stabilită între cei doi prin Taina Cununiei sfințește inițiativele familiale, atâta vreme cât cei doi nu uită de unde au pornit. Copiii trăiesc uneori adevărate drame provocate de părinți care nu știu ce fac[8]. Acest adevăr conduce la concluzia că singurul mod valid de a pune bazele unei familii este să vorbești cu Dumnezeu despre tine. Schimbarea personală pe care o reclamă întâlnirea cu cel de lângă tine într-un cadru familial este obligatorie. Autocontrolul asupra căruia cărțile de psihologia copilului insistă astăzi reprezintă fără îndoială nu doar o reflexie firească a bunelor maniere, ci ingredientul care face posibilă bucuria și veselia la care este chemat un creștin ortodox prin porunca mângâietoare a Mântuitorului Iisus Hristos (Matei 5, 12). Spațiul pe care îl creează

---

[7] Ecaterina BURMISTROVA, Mihail BURMISTROV, *Matematica vieții de familie două viziuni asupra căsniciei fericite*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, 2020, pp. 30-31.
[8] Siluana VLAD, *Sparge tăcerea Adevăruri despre care nu vorbim*, Doxologia, Iași, 2010, pp. 165-166.

în casă doi părinți credincioși influențează întreaga educație a pruncilor. Invariabil, acesta construiește o lume lăuntrică a copilului care poartă amprenta evlaviei lor[9]. Raportarea copilului la Dumnezeu trebuie să se statornicească pe măsură ce crește. Copilul învață să se roage și să recunoască dragostea Lui în întâmplările zilnice. Atitudinea mulțumitoare și recunoscătoare atât de prețuită în Biserica noastră se dezvoltă treptat și în sufletul copilului. Binefacerile lui Dumnezeu se fac vizibile atunci când persoana îndoaie genunchii și caută iubirea dumnezeiască.

III. Nevoia de autonomie a copilului preșcolar constituie premisa educației religioase

Copilul preșcolar urmează etape de dezvoltare care surprind prin caracteristicile lor. Până la șapte luni bebelușul se raportează la mamă ca principala figură de atașament și de la ea așteaptă în primul rând sprijin pentru toate nevoile sale. Tatăl intră cu totul în atenția copilașului începând cu luna a șaptea când manifestă o nevoie sporită de autonomie în raport cu mama. Cu alte cuvinte, mama asigură satisfacerea nevoilor împreună cu tatăl, dar el este cel prin care copilul descoperă lumea înconjurătoare. Odată acoperite nevoile imediate, copilașul începe să observe cu atenție tot ce se întâmplă în jur. Comportamentul adulților în raport cu el, dar și față de ceilalți constituie pentru bebeluș un miracol mereu înnoit. Atitudinile și reacțiile acestora sunt extrem de interesante pentru privirea lui. Deși neajutorat, copilașul mai mic de un an dezvoltă planuri de acțiune pe care vrea să le ducă la bun sfârșit. Părinții trebuie să fie avizați în această privință și să îi faciliteze punerea lor în practică[10]. În felul acesta, adulții dezvoltă sentimentul de autodeterminare, adică capacitatea de a face un lucru prin forțele proprii. În același timp crește și perseverența copilului. Cortexul prefrontal, responsabil cu procesele de gândire și memorare, evoluează, făcând posibile noi și noi inițiative uimitoare ale copilașului doar de un an.

[9] Dmitri Avdeev, *Nervozitatea Cauze, manifestări, remedii duhovnicești*, Ediția a treia, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, 2014, p. 126.
[10] Josephine Schwarz-Gerö, *Tata nu-i ca mama Cum răspunde un tată la nevoile copilului mic*, trad. Ioana Brigle, Trei, București, 2020, p. 197.

Educația religioasă a copilului în primele 12 luni depinde de ceea ce fac în acest răstimp cei mari, adulții care îi oferă îngrijire. Purtarea deasă a copilului la biserică și rugăciunea constantă în mediul de creștere îl expun unor condiții de viață din care atmosfera duhovnicească nu lipsește. Părinții care postesc și se roagă, căutând să sporească în înțelepciunea care izvorăște din Evanghelii și din scrierile Sfinților Părinți, imprimă în gesturile lor, și chiar în voce, o delicatețe care poartă amprenta harului dumnezeiesc. Blândețea părinților care iubesc pe Dumnezeu și trec prin filtrul rugăciunii trăirile personale constituie ceea ce copiii au nevoie. În perioada primilor șapte ani ei asimilează ce văd la adulți și își conturează păreri despre oameni și despre funcționarea de ansamblu a lumii. Pentru că dorința de a lua decizii de unul singur apare de la naștere, nu este deloc de mirare că manifestările zilnice ale părinților influențează tiparele decizionale ale copiilor pentru tot restul vieții. Pentru părinții credincioși nu e totuna ce învață odrasla de la ei. Comportamentele bune și modul de a gândi frumos sunt intrinsece educației religioase pentru că este o educație în Domnul, menită să-L facă cunoscut preșcolarului pe Hristos ca izvor al tuturor bunătăților, inclusiv al purtărilor alese[11]. Dobândind treptat această cunoaștere a Fiului lui Dumnezeu în calitate de Pedagog permanent, copilul este tainic apărat de influențele negative din societate, cărora le simte nu doar conținutul periculos, ci și falsitatea care intră în dezacord cu bucuria vie a creștinismului.

Rugăciunea ascunsă în adâncul inimii pentru copii este soluția la care trebuie să recurgă părinții de la început, chiar înainte să conceapă vlăstarele. Înlocuirea vorbirii excesive cu tăcerea însoțită de rugăciune fierbinte constituie singura cale care dă roade. Mama și tata vorbesc cu Dumnezeu despre odraslă, iar Dumnezeu vorbește inimii copilului și-i schimbă intențiile care ar vrea să-i fie împlinite cât mai curând[12]. Unul din marele avantaj al rugăciunii este că liniștește și alungă agitația interioară. Gândurile insistente, fricile inexplicabile, tendințele impulsive spre ceartă sunt aduse înaintea Domnului Savaot și lăsate în grija Lui. În felul acesta, omul care are

[11] Sfântul Porfirie kavsokalyvitul, *Sfaturi despre creșterea și educarea copiilor*, trad. Gabriel Mândrilă, Sophia/Metafraze, București, 2016, p. 48.

[12] Sfântul Porfirie kavsokalyvitul, *Sfaturi pentru viața de familie*, trad. Gabriel Mândrilă, Sophia/Metafraze, București, 2019, pp. 78-79.

un program constant de rugăciune observă marile schimbări produse în viața familiei datorită ei. Deciziile bune se iau astfel cu ajutorul rugăciunii. Fericirea unei familii se câștigă pe această cale a plecării genunchilor pentru că îndeamnă persoana să-și exprime punctele de vedere într-o manieră calmă, care cuprinde cu dragoste și nevoile celorlalți membri ai familiei[13]. Pentru copilul preșcolar, dar la fel de bine și pentru cel adolescent, atitudinea părinților față de dorințele și părerile lui construiește sau afectează relația cu aceștia. Rugăciunea sensibilizează și deschide mintea și inima spre înțelegerea celuilalt. Copiii apreciază adulții care au disponibilitate să-i asculte, respectându-le diferențele de opinie[14]. Dragostea pentru Dumnezeu înlătură egoismul care aduce nenumărate necazuri în viața de cuplu și apoi în comunicarea cu cei mici. Dacă părinții se iubesc atunci copiii sunt mulțumiți. În relația părinților domnește armonia pentru că se străduiesc să o păstreze. Asemenea părinți iubesc pe Dumnezeu și strigă la El pentru ajutor neîncetat în creșterea copiilor și extinderea binelui din casă[15]. Toate sunt subordonate dragostei pentru Hristos, Fiul Tatălui Ceresc, Care dăruiește mângâierea harului Duhului Sfânt.

IV. Mediile digitale diminuează comunicarea cu cei apropiați și cu Dumnezeu și afectează sănătatea psihică

Copiii se roagă îndemnați de părinți și după exemplul lor. Realitatea duhovnicească a vieții se cultivă din copilărie și se percepe cel mai bine în limitele locașului de cult. Solemnitatea mersului la biserică trebuie corelată cu rugăciunea din familie. Părinții care au propriul program de rugăciune și insuflă și odraslelor aceeași disciplină sunt cei mai câștigați. Atenția fiecărui membru al familiei poate fi însă deturnată în zilele noastre spre informațiile nefolositoare care vin pe calea mediilor digitale. Gestionarea acestui neajuns pare imposibil de realizat, însă părinții au devenit tot mai avizați

---

[13] Teofil TIA, *Metabolismul unei vieți fericite: resacralizarea spațiului contextual – Familia în imaginarul colectiv contemporan -*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, pp. 26-27.

[14] Kent HOFFMAN, Glen COOPER, Bert POWELL, *Cum să crești un copil sigur de sine Parentajul bazat pe Cercul siguranței*, trad. Maria Tănăsescu, Trei, București, 2017, pp. 115-116.

[15] Ioachim PARR, *Când cei doi devin una*, trad. Diana Guțu, Egumenița, Galați, 2016, pp. 185-186.

în privința pericolelor care pătrund ușor în spațiul intim al familiei. Imaginea deșănțată și cultivarea gustului pentru derizoriu fac parte din conținutul furnizat de mediile digitale fie prin cablul unui televizor sau calculator, fie prin intermediul telefonului. Adulții trebuie să limiteze accesul copiilor la aparatele digitale. În același timp, cea mai mare grijă trebuie să fie să nu folosească accesul la ele ca recompensă pentru ascultarea arătată de copil sau pentru orice reușită a lui. La fel, interzicerea accesului ca pedeapsă va crește interesul pentru acestea[16]. Pentru a preveni o astfel de abordare, părinții trebuie să cultive din primele zile dialogul afectuos cu copilul și să-l păstreze pentru întreaga viață. Una din datoriile părinților este să petreacă timp liber cu odraslele în care să le explice care sunt aspectele negative a ceea ce văd în jurul lor. În felul acesta le dezvoltă simțul critic. Discernământul este absolut necesar în lumea contemporană, mai ales atunci când ești responsabil pentru creșterea odraslelor. Însă rugăciunea către Dumnezeu rămâne singurul ajutor la care ei pot recurge. Nenumăratele provocări pe care le ridică mediile digitale în educația copiilor nu pot fi depășite decât cu sprijin ceresc. Sfinții și îngerii păzitori alături de sfântul acoperământ al Maicii Domnului care poate deturna orice ispitire năvalnică și orice cursă ascunsă în intențiile păgâne ale lumii postmoderne sunt personajele principale ale bunăstării în familia creștină ortodoxă care vrea să crească copii responsabili față de ei înșiși, de părinți și de Dumnezeu.

Valorile înalte pe care le propune învățătura creștină intră în dezacord cu accesul facil la imaginile unei opulențe la care ajung extrem de puțini oameni. Mila și iubirea care se cer unui creștin nu își găsesc locul într-o cultură mondială în care individualismul precede oricărui demers ce presupune legătura cu o comunitate de oameni mai mică sau mai mare. Acestea nu pot exista una fără cealaltă. Iubirea implică milă și este fără îndoială marca prezenței dumnezeiești din om. Recunoștința față de Dumnezeu se învață în familie atunci când copiii sunt educați să respecte pe cei care muncesc în jurul lor și care, într-un fel sau altul, contribuie și la binele lor[17]. Părinții credincioși

---

[16] Lucy Jo Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie Noile dispozitive digitale și riscurile utilizării lor excesive*, trad. Miruna Andriescu, Polirom, Iași, 2015, p. 79.

[17] Mitropolitul Antonie de suroj, *Făcând din viață rugăciune*, trad. Anastasia Igiroșanu, Sophia, București, 2014, p. 88.

pot arăta copilului binefacerile lui Dumnezeu revărsate în viața lor. Bucuria și statornicia unei vieți trăite aproape de biserică se reflectă în capacitatea constantă a pruncilor de a-și arăta bunătatea față de semenul aflat în necazuri. Rugăciunea care însoțește fapta bună începe întotdeauna cu semnul sfintei cruci și se termină cu gestul iubitor al credinței care se desăvârșește prin practica dărniciei.

Frumusețea credinței în Dumnezeu se poate ușor oculta în tumultul vieții materialiste de astăzi. Reflexele umanității unice a semenului nu mai sunt percepute, ci încadrate într-un tipar general cu care ne obișnuim, ajungând astfel să desconsiderăm prezentul. Petrecerea timpului în fața ecranelor are efecte negative puternice asupra sănătății psihice a copiilor, mai ales atunci când adulții nu i-au învățat să gândească propriile avantaje în raport cu tehnologia. Depresia și anxietatea cresc odată cu amplificarea clipelor irosite cu această activitate[18]. Este un fapt stabilit de specialiști pe care părinții îl constată adesea văzându-și propriile odrasle și reacțiile lor la oferta informațională a mediilor digitale. Dependența se dezvoltă fără dificultate dacă părinții nu folosesc un control prin reguli clare asupra răstimpului dedicat de odrasle acestor aparate. Psihiatrii pediatri atrag atenția că imersarea copilului în lumea virtualului afectează sănătatea emoțională, mergând până la a crea trăsături autiste[19]. La vârsta preșcolarității, când creierul fraged al copilului se dezvoltă cu repeziciune, formarea obiceiurilor bune trebuie să constituie o prioritate pentru părinți. Orice activitate rituală realizată în copilărie și menținută timp îndelungat formează la nivelul creierului circuite neuronale care o susțin[20]. La fel se întâmplă și cu utilizarea tehnologiei digitale. Însă, fiind foarte mic, copilul preșcolar nu poate opune rezistență varietății de imagini interesante, multicolore și foarte adesea bulversante care vin din ecrane. În plus, în primii ani copilul învață să distingă între realitate și lumea de basm pe care o construiește în mintea sa. Televizorul năucește copilul care se scufundă în această atmosferă, uitând de el și de micile responsabilități pe care le are.

---

[18] John Coleman, Suzie hayman, *Părinții și tehnologia digitală Cum să crești generația conectată*, trad. Iulia Bodnari, Herald, București, 2017, p. 54.

[19] Tatiana șișova, Galina kozlovskaia, *Dialoguri despre problemele copiilor și adolescenților*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, 2021, p. 125.

[20] Lucy Jo Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie...*, pp. 45-46.

Discuțiile părinților cu copilul, de preferat în prezența ambilor adulți semnificativi, îi dau prilejul să reflecteze asupra celor exprimate de fiecare în parte și treptat să-și formuleze păreri personale. Deciziile copiilor se iau prin raportare la cuvintele și faptele celor mari. De aceea convorbirile familiale în care i se acordă copilului ocazia să-și exprime punctul de vedere contează considerabil în atitudinile pe care și le modelează și apoi le pune în acțiune. Opiniile mamei sau tatălui sunt considerate drept repere în înțelegerea lumii. Copilul analizează comportamentul celorlalți prin prisma acestor idei auzite de la părinți. Se înțelege că responsabilitatea acestora este uriașă. Modul de viață creștin al părinților se reflectă și în dialogurile purtate zilnic cu copilul. Până la șapte ani se consideră că cei doi maturi sunt duhovnicul lui, învățându-l cum să se poarte creștinește. Gândirea smerită a părinților își va pune cu siguranță amprenta asupra copilului. Dobândirea unei cugetări smerite începe așadar în copilăria mică și constituie punctul de plecare pentru marile realizări pe care le va avea odrasla. Munca depusă cu perseverență este elementul care face posibilă reușita ce aduce bucurii întregii familii. Smerenia sporește pacea sufletească[21]. Prin urmare, părinții trebuie să o cultive cu atenție astfel încât copilul să o poată învăța de la ei.

Strădaniile părinților de a-i proteja pe copii de influențele negative își pierd din impact atunci când odraslele sunt expuse la conținutul mediilor digitale de la o vârstă fragedă. Companiile creează reclame televizate destinate copiilor de vârstă mică pentru că știu că aceștia influențează deciziile adulților privitoare la cumpărături. În SUA, de exemplu, copiii sub cinci ani văd anual peste 4000 de reclame doar la alimentele nesănătoase[22]. Vigilența părinților trebuie așadar menținută la cote înalte, după cum nici reclamele diverșilor producători nu se dau în lături din a acapara atenția micilor telespectatori care privesc cu interes ofertele lor. Noile produse, oricare ar fi ele, generează nevoi suplimentare care se dovedesc inutile. Controlul asupra acestora revine adulților care trebuie să îi învețe pe cei mici care sunt limitele achizițiilor

---

[21] Sfântul ambrozie de la optina în vol. *Cum să educăm ortodox copilul 300 de sfaturi înțelepte pentru părinți de la sfinți și mari duhovnici*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Sophia, București, 2011, p. 111.

[22] Manfred Spitzer, *Demența digitală Cum ne tulbură mintea noile tehnologii*, trad. Dana Verescu, Humanitas, București, 2020, p. 117.

pe care familia și le permite. Postul și rugăciunea sunt două elemente fundamentale în dinamica vieții duhovnicești a creștinului ortodox. Ele nu pot fi practicate fără a-i expune pe copii la un mod de trai care să le favorizeze. Aceasta nu presupune o asceza continuă și un refuz permanent la cererile copiilor, ci mai degrabă dialogul respectuos care să-i ajute pe prunci să înțeleagă reticența părinților în raport cu beneficiile diverselor produse care le par apetisante. Mama și tata au adesea nevoie de rugăciune ca să găsească căile cele mai potrivite prin care să facă față cererilor de tot felul ale pruncilor și care intră în contradicție cu dorința de a păstra un echilibru în cheltuirea bugetului.

Conectați la aparatele digitale de nevoie, părinții pierd adesea extrem de mult timp cu acestea. Nevoia de contact cu ceilalți este distorsionată de mediile digitale într-o manieră care sărăcește de fapt relațiile umane[23]. Părinții creștini trebuie de aceea să pună pe primul loc comunicarea directă cu copilul, evitând în mod conștient să facă din accesul la tehnologia digitală mijlocul cel mai important de a o întreține. Dacă nu delimitează spațiul inefabil al comunicării reale cu copilul de mediile digitale care permit rapid interacțiunea via virtual, părinții se pot trezi că vorbesc singuri și că tot ce își doresc proprii copii este să stea în legătură cu alții prin intermediul Internetului. Din nefericire, prezența lor se dovedește redundantă în aceste condiții. Nimic mai dureros pentru părinții iubitori de fii și fiice.

Se vede de departe că tocmai emergența mediilor digitale pune în lumina mai mult importanța rugăciunii pentru întreaga familie. Complexitatea reacțiilor adverse resimțite de copii silește părinții să ceară ajutorul lui Dumnezeu. Fără El nu se descurcă pentru că pot să dea greș, uneori prea tare. Plecarea genunchilor înaintea Dumnezeului a toată făptura este necesară în lumea contemporană. Singurul Care face minuni și, ca urmare, sursa inepuizabilă de soluții în condiții pe care părinții le pot considera de comun acord ca fiind descurajante, Dumnezeu este pentru mediul casnic unicul necesar menit să aranjeze destinul fiecăruia în acord cu voia Lui sfântă. Rugăciunea schimbă într-adevăr fața lumii, dar nu într-un mod abuziv asemenea spațiului virtual, ci tainic în bătaia inimilor de părinți îngrijorați de soarta copiilor de astăzi.

---

[23] Jean-Claude Larchet, *Captivi în Internet*, trad. Marinela Bojin, Sophia, București, 2016, p. 95.

„Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον …" (Lc. 1, 46-55). Cântul Fecioarei Maria – model de rugăciune pentru omul contemporan

Drd. Ionuț ARIEȘAN
Facultatea de Teologie din Lugano, Elveția

Termenii greci: substantivul προσευχή (proseuchê - rugăciune) și verbul προσεύχομαι (proseuchomai – a se ruga) indică un itinerar complex[1], acești temeni indică un anumit dialog cu Dumnezeu pentru a I-se cere ceva, dar fac referire și la un act contemplativ, preliminar oricărei cereri, prin care cel care se roagă recunoaște în Dumnezeu ca fiind Cel care poate și vrea să îndeplinească acea cerere.

O lectură atentă a primelor două capitole ale evangheliei după Luca, ne face să descoperim o doctrină elaborată a rugăciunii. Rugăciunea ocupă un loc important în aceste două capitole lucane. Prezența celor trei cântări, al Fecioarei Maria (Lc. 1, 46-55), al proorocului Zaharia (Lc. 1,68-79), și al dreptului Simeon (Lc. 2, 29-32), este un fapt unic în literatura evanghelică, ceea ce ne permite să afirmăm că sfântul Luca este evanghelistul rugăciunii[2]. Evanghelistul Luca oferind diferite exemple de rugăciune, îi îndemnă pe cititorii săi nu doar la rugăciune, ci îi îndeamnă să reflecte și la modul în care să facă această rugăciune.

---

[1] Roland Meynet, *Preghiera e filiazione nel Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 2010, p. 31.
[2] Jacques Dupont, „Il cantico della Vergine Maria", *Parola Spirito e Vita*, 1 (1981), p. 96.

1. Întâlnirea celor două mame. Maternitatea ca spațiu figurativ al primirii harului lui Dumnezeu

După ,,bunele-vestiri" adresate lui Zaharia şi Fecioarei Maria de către arhanghelul Gavriil, diferite dar paralele, vizita Mariei la Elisabeta pare a fi un simplu epilog în care firele narative ale episoadelor precedente se împletesc[3]. Mult mai profund, aici se reunesc motivele călăuzitoare ale celor două anunțuri, şi anume credința în făgăduința lui Dumnezeu şi interpretarea semnelor: una şi alta se îmbină. Cadrul este dominat de elemente spațiale (regiunea muntoasă, orașul lui Iuda, casa [v. 39-40]), de verbe de mișcare (a se ridica, a porni, a intra în casă [vv. 39-40], a rămâne, a se întoarce [v. 56]) și printr-un motiv temporal (trei luni [v. 56]) care leagă scena cu vestirea (cf. v. 26,36); în miezul relatării se află întâlnirea dintre cele două femei, cuvintele Elisabetei (v. 42b-45) și cele ale Mariei (cf. v. 46b-55).

2. Genul literar și structura imnului de laudă

Cântarea Fecioarei Maria este un cântec de laudă[4], aceasta se poate constata având în vedere vocabularul folosit și structura sa literară. Introducerea (v. 46b, 47) reia un limbaj specific cântecelor de laudă[5], expresii care surprind starea de bucurie sunt prezente în psalmi, spre exemplu: ,,Slăviți pe Domnul împreună cu mine și să înălțăm numele Lui împreună" (Ps. 33,3); ,,Iar sufleul meu să se bucure de Domnul, să se veselească de mântuirea Lui" (Ps. 34,8); ,,Veniți să ne bucurăm de Domnul și să strigăm lui Dumnezeu, Mântuitorului nostru" (Ps. 94,1).

---

[3] Massimo De Santis, ,,La visita di Maria ad Elisabetta (Lc 1,39-45): Paradigma lucano del processo salvifico di Dio", *Angelicum*, 1 (2011), p. 23.

[4] A se consulta: Anselmo Dalbesio, ,,La Vergine del "Magnificat" (Lc 1,46-55)", *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 3 (1975), pp. 366-370; Rudolf Schnackenburg, *La vita cristiana. Esegesi in progresso e in mutamento*, Jaka Book, Milano, 1977, pp. 215-234; Tullio Ossanna, *Il Magnificat progetto di vita; analisi etico-strutturale di Lc 1,46b-55*, AVE, Roma, 1984; Alberto Valentini, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, EDB, Bologna, 1987, pp. 141-152; Enzo Bianchi, *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis. Commento esegetico-spirituale*, Qiqajon, Magnano-Bose, 1989.

[5] Hugo Méndez, ,,Semitic Poetic Techniques in the Magnificat: Luke 1:46–47, 55", *Journal of Biblical Literature*, 3 (2016), p. 563.

Introducerea acestui imn nu are cadențele specifice formei clasice a imnelor, este compusă din două indicative cu rolul de a evidenția caracterul spontan al laudei cântate de Fecioara Maria. În plus, caracterul individual al versetelor 47-49 („s-a bucurat duhul meu...a căutat spre smerenia roabei sale...de acum mă vor ferici...mi-a făcut mie mărire Cel Puternic”), diferit de introducerile clasice în care toată comunitatea era invitată să laude pe Dumnezeu[6], face referire la stilul de compunere al psalmilor din perioada mai târzie[7].

După introducere sunt expuse motivele de laudă, introduse de conjuncția cauzală ὅτι (pentru că) care se repetă în v.48a și 49a. Ambele versete prin această conjuncție cauzală introductivă fac referire la lucrarea lui Dumnezeu care tocmai s-a întâmplat: „Pentru că a căutat spre smerenia roabei sale... Pentru că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic...”.

Prima dintre aceste propoziții cauzale este urmată de o propoziție care evidențiază consecința care derivă di lucrarea lui Dumnezeu „iată, de acum mă vor ferici toate neamurile” (v. 48b), în timp ce a doua este urmată de o propoziție care ne spune ceva despre taina dumnezeiască revelată prin lucrarea lui Dumnezeu, și anume: „și sfânt este numele Lui ” (v. 49b), „și mila Lui din neam în neam...” (v. 50).

Urmează o serie de șapte afirmații care, adoptând stilul descriptiv pun în comparație lucrarea prezentă a lui Dumnezeu cu opera Sa în general (vv. 51-54). În concluzie, acest imn evidențiază că actul divin prezent este în conformitate cu ceea ce Dumnezeu a făgăduit încă din cele mai îndepărtate timpuri (v. 55).

În mod surprinzător, acest imn nu se încheie cu acea promisiune de laudă care deseori conclude imnele de acest gen. Cu siguranță, în acest cânt găsim multe expresii de laudă, dar în mod paradoxal autorul acestui cânt, Fecioara Maria însăși, va fi cea care beneficiază de această laudă: „Iată, de acum mă vor ferici toate neamurile” (v. 48). Contrar normei, nu autorul actului mântuitor, care este Dumnezeu, va fi lăudat în veci, ci beneficiarul acestui act, adică Fecioara Maria.

---

[6] Ps. 117, 1-4: „Lăudați pe Domnul, că este bun, că în veac este mila Lui. Să zică, dar, casa lui Israel că este bun, că în veac este mila Lui. Să zică, dar, casa lui Aaron că este bun, că în veac este mila Lui. Să zică, dar, toți cei ce se tem de Domnul că este bun, că în veac este mila Lui”.

[7] Psalmii: 108, 138, 145, 146.

Având în vedere structura prezentată, acest imn de laudă poate fi împărțit în două părți: vv. 46-50 și 51-55, urmate de o concluzie-punte (vv. 49b-50) și de o concluzie generală (vv. 54b-55). O astfel de împărțire nu atinge unitatea textului, dar pune în lumină structura organică și articularea elementelor.

Prima parte (v. 46b-50) este dominată de mulțumirea personală a Fecioarei Mariei, în timp ce a doua parte (v. 51-55) se deschide spre un orizont mai larg, evocând istoria lui Israel. Cu alte cuvinte, trecem de la biografia singulară a Mariei la întreaga istorie a mântuirii.

Cântarea nu se limitează la o viziune retrospectivă asupra evenimentelor: pe de o parte cântă, sub forma lirică a imnului, experiența extraordinară și fără precedent a întâlnirii cu Dumnezeu care străbate vremurile și implică diferite persoane[8]; pe de altă parte, mărturisește fidelitatea lui Dumnezeu față de planul Său de mântuire.

3. Lectură sincronică și diacronică

„Şi a zis Maria: Măreşte sufletul meu pe Domnul. Şi s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu, Că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic şi sfânt este numele Lui. Şi mila Lui în neam şi în neam spre cei ce se tem de El. Făcut-a tărie cu brațul Său, risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor. Coborât-a pe cei puternici de pe tronuri şi a înălțat pe cei smeriți, Pe cei flămânzi i-a umplut de bunătăți şi pe cei bogați i-a scos afară deşerți. A sprijinit pe Israel, slujitorul Său, ca să-Şi aducă aminte de mila Sa, Precum a grăit către părinții noştri, lui Avraam şi seminției lui, în veac".

Prima parte a acestui imn de laudă (vv. 46b-50) are un caracter mai personal, în care Fecioara Maria evidențiază cum Dumnezeu a intervenit în mod tainic în viața sa. De fapt, se poate observa prezența constantă a persoanei I: „Sufletul meu... duhul meu... Mântuitorul meu... mă vor ferici... mi-a făcut mine mărire...". Sufletul rugăciunii este, așadar, celebrarea harului divin care a izbucnit în inima și existența Fecioarei Mariei, făcând-o Maică a Domnului. Auzim gla-

[8] Giuseppe De Virgilio, „Magnificat, la GRAMMATICA della misericordia", *Vocazioni*, 5 (2016), p. 5.

sul Maicii Domnului care vorbește astfel despre Mântuitorul ei, care a făcut lucruri mari în sufletul și în trupul ei.

Structura intimă a cântecului său plin de rugăciune este, deci, laudă, mulțumire, bucurie recunoscătoare. Dar acest martor personal nu este solitar și intim, pur individualist, pentru că Fecioara Maria este conștientă că are o misiune de îndeplinit pentru omenire, și viața ei face parte din istoria mântuirii[9]. Și așa poate spune: „Și mila Lui în neam și în neam spre cei ce se tem de El” (v. 50). Cu această laudă adusă Domnului, Maica Domnului dă glas întregii făpturi răscumpărate, care în „fie mie” acceptul dat în numele întregii omeniri, și astfel în persoana lui Iisus născut din Fecioară, dobândesc mila lui Dumnezeu.

Dacă în prima parte a acestui imn ne este relatat modul tainic în care Dumnezeu a intervenit în viața Fecioarei Maria, în a doua parte a acestui imn (vv. 51-55) accentul se mută pe intervenția tainică a lui Dumnezeu în istoria lui Israel, în istoria planului de mântuire. Această mutare de accent nu înseamnă o fragmentare a unității acestui text, dimpotrivă, Fecioara Maria declarându-se ca ,,roaba Domnului...roabei Sale” (vv. 38.48), se declară a fi în continuare cu Israel ,,slujitorul Său” (v. 54). Ceea ce trăiește Fecioara Maria - ,,roaba Domnului”, este pe aceeași linie cu ceea ce a trăit Israel - ,,slujitorul Său”. Fecioara Maria exprimă ceea ce Dumnezeu a făcut pentru ea făcând referire la ceea ce a făcut Dumnezeu pentru Israel (vv. 49.51). Dumnezeu S-a manifestat ca Mântuitor spre Fecioara Maria (v. 47) și ca Izbăvitor spre Israel ,,a sprijinit pe Israel” (v. 54). În încheiere Fecioara Maria mărturisește că trăiește în mod deplin ceea ce Dumnezeu a făgăduit ,,Precum a grăit către părinții noştri, lui Avraam şi seminției lui, în veac” (v. 55).

Fecioara Maria interpretează sensul vieții sale pornind de la ceea ce a experimentat poporul lui Israel. Comunitatea este iluminată de lumina care este dăruită anumitor membri ai săi, dar în același timp și acești membri primesc lumină în sânul comunității lor. În acest mod, raportul dintre individ și comunitate permite o înțelegere mai bună a tainei lui Dumnezeu.

Cântarea Mariei este așadar un cântec personal și comunitar: al roabei Domnului și al întregului popor al lui Dumnezeu. Această

[9] Alberto Valentini, *Il Magnificat…*, p. 161.

dublă caracteristică a cântării nu depinde doar de faptul că prima parte (vv. 46-50) începe la singular iar apoi urmează o extindere progresivă a perspectivei pentru a include pe toți cei care se tem de el (v. 50) , în timp ce a doua parte (v. 51-55) este prezentată la plural, dar derivă dintr-un fapt mai semnificativ: Maria întruchipează destinul comunității; în ea poporul legământului, într-un fel, este concentrat înaintea lui Dumnezeu și a mântuirii sale.

Majoritatea autorilor susțin că pentru a interpreta cât mai corect seria de adjective și forme verbale prezente in text, cu care sunt indicate două categorii de persoane antitetice, opuse: cei mândri, cei puternici, și cei bogați, pe de o parte, iar pe de altă parte: cei smeriți și cei flămânzi, trebuie avut în vedere fundalul său istoric, referința la anumite evenimente din istoria poporului lui Israel, cum ar fi: marea eliberare din robia egipteană și cântarea lui Moise de la Marea Roșie (Ieșire 15, 1-18, 21).

Legătura lexicală, tematică și simbolică a cântării Fecioarei Maria cu eliberarea din robia egipteană este multiplă și semnificativă[10]. Făcând referire la acel eveniment putem interpreta astfel cântarea Mariei: Dumnezeu a căutat spre smerenia poporului Său în Egipt (v. 48a), apoi l-a înălțat eliberându-l din robie (v. 49), cu puterea brațului Său i-a umilit pe egipteni (Ieșire 15, 6-9) și alungând din fața lui Israel pe regele Canaanului (vv. 51-52; Ieșire 15, 14-16). Cei flămânzi dar umpluți de bunătăți de Dumnezeu, ar putea fi poporul evreu hrănit din belșug în pustie, în timp ce cei bogați dar sărăciți ar fi egiptenii, care au fost privați de bunurile prețioase ale lui Israel înainte de eliberarea lui din robie. În acest fel, Dumnezeu a sprijinit pe Israel slujitorul Său (v. 54), în conformitate cu făgăduința făcută lui Avraam (v. 55) a cărui realizare a început în minunile nopții pascale a exodului. În această perspectivă de lectură, cei mândri dar nimiciți, cei puternici dar detronați și cei bogați dar sărăciți, sunt popoarele care au asuprit pe Israel, egiptenii umiliți de Dumnezeu și locuitorii Canaanului care au fost scoși din țara făgăduită, iar cei smeriți dar înălțați și cei flămânzi dar umpluți de bunătăți sunt poporul lui Israel.

Deși termenii și motivele fac referire la istoria lui Israel, nucleul cântării este noutestamentar: odată cu venirea lui Hristos ,,iată, toate

[10] Gérard Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2001, p. 72.

s-au făcut noi”. Imnul Mariei cântă o eliberare care a avut loc deja și este absolut ireversibilă. În consecință, Fecioara Maria, în timp ce evidențiază accentele vechiului Israel, anticipează și inaugurează cântarea Bisericii lui Hristos, care celebrează o mântuire care a transformat istoria lumii de la rădăcină.

Acest imn de laudă nu evidențiază doar istoria lui Israel ca istorie a mântuirii împlinită odată cu vestea cea bună făcută de arhanghelul Gavriil Fecioarei Maria, ci se deschide spre viitor[11], dovadă sunt câteva expresii: „toate neamurile” (v. 48); „din neam în neam” (v.50a); „în veac” (v. 55b).

4. Limbajul concret al imnului marian

Acest imn marian poate fi descris în integritatea sa ca un comentariu la evenimentul bunei-vestiri, cu un limbaj teologic pentru a putea explica mai bine taina întrupării Fiului lui Dumnezeu. Limbajul teologic prezent în acest imn nu este un limbaj teologic specific marilor sinoade hristologice, dar este specific celui care inspiră tradiția biblică, expresie a credinței și speranței de secole a lui Israel. Se poate vorbi de un limbaj concret, strâns legat de realitatea vieții oamenilor. Pentru o mai bună înțelegere a mesajului acestui text, putem clasifica acest limbaj în trei categorii: cel duhovnicesc, cel socio-politic și cel etnic.

a) Limbajul duhovnicesc – acest tip de limbaj este evidențiat de faptul că opune pe „cei ce se tem de El” (v. 50) pe de o parte, la „cei mândri în cugetul inimii lor” (v. 51b). În Sfânta Scriptură aceste două atitudini sunt practic incompatibile: doar omul care refuză să asculte de Dumnezeu, să rămână smerit în fața Lui poate fi considerat mândru.

Un alt pasaj specific acestui tip de limbaj este cel în care Fecioara Maria se prezintă ca „roabă a Domnului” (v. 49a), și pe poporul lui Israel ca „slujitor al Său” (v. 54a). Aceste versete evidențiază un prim aspect al trăirii duhovnicești a Fecioarei Maria[12]. Dumnezeu se revelează celor care Îl ascultă cu smerenie și Îl slujesc cu fidelitate. Evanghelistul Luca, în mod special insistă asupra grijii cu care Dumnezei îi primește pe păcătoși, și asupra chemării la convertire pe care le-o face păgânilor, celor care nu-I slujesc.

[11] Gérard Rossé, *Il Vangelo di Luca…*, p. 74.
[12] Giuseppe De Virgilio, „Magnificat…”, p. 8.

b) Limbajul socio-politic – Versetele 52 și 53 pot fi caracterizate ca fiind specifice acestui tip de limbaj, deoarece fac referire pe de o parte la „cei puternici" pe care Dumnezeu îi detronează, și la „cei bogați" care vor fi privați de bunurile lor, iar pe de altă parte, fac referire la „cei smeriți" care vor fi înălțați, și la „cei flămânzi" care vor fi umpluți de bunătăți. Expresiile folosite pentru primul grup sunt semnificative[13]: nu se vorbește despre „puternici" (δυνάτοι), ci despre cei înzestrați cu putere, despre cei care stăpânesc (δυνάσται), nu se vorbește despre cei bogați (πλουσιοί), ci despre cei care trăiesc în bogăție, cei îmbogățiți (πλουτοῦντες). Ambele apelative sunt peiorative. Doar cei înzestrați cu putere de Dumnezeu, și cei umpluți de bunătăți de Dumnezeu sunt cu adevărat puternici și bogați.

Menționarea celor smeriți (ταπεινοί) în v. 52b amintește despre ceea ce Fecioara Maria a spus în v. 48a despre smerenia sa (ταπεινοσις)[14]. În alte contexte această expresie poate fi înțeleasă ca umilință, ca dispreț[15]. Spre exemplu, în Fc. 29,32, unde se face referire la condiția umilă a Liei, sau în 1Regi 1,11, unde sterilitatea Anei este văzută ca ceva disprețuitor. Însă în contextul acestui imn marian nu se poate vorbi despre ceva disprețuitor la adresa Fecioarei Maria, dimpotrivă, ea a fost aleasă să nască pe Fiul Lui Dumnezeu, ci probabil, expresia „smerenia roabei Sale" (v. 48a) face referire la umila sa condiție socială.

Acest imn acordă importanță faptului că Mama Mântuitorului Hristos a fost aleasă de Dumnezeu din cea mai umilă clasă socială, dintre cei neînsemnați, dintre cei săraci, cei care nu au nicio influență politică. În acest mod, Fecioara Maria poate fi considerată ca fiind prima care mărturisește mântuirea celor săraci ca bună-vestire (Lc. 4,18; 6,20; 7,22). Acest fapt nu ilustrează ideea că mântuirea oferită de Dumnezeu este rezervată unei clase sociale, ci faptul că Dumnezeu nu acceptă nedreptatea. Un Dumnezeu care vine în întâmpinarea celor respinși și disprețuiți de societate[16]. Un Dumnezeu în a cărei Împărăție cei dintâi vor fi pe urmă, şi cei de pe urmă vor fi întâi (Mt. 19,30).

---

[13] Alberto Valentini, „Il senso degli aoristi in Lc 1,51-53", *Theotokos*, 2 (1997), pp. 722-729.
[14] H. Giesen, *Tapeínōsis*, în H. Balz - G. Schneider (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia, 1997, pp. 1568-1570.
[15] Luke Timothy Johnson, *Il Vangelo di Luca*, vol. III, Elledici, Torino, 2004, p. 40.
[16] Edouard Hamel, „Le Magnificat et le Renversement des Situations: Réflexion théologico-biblique", *Gregorianum*, 1 (1979), p. 60.

c) Limbajul etnic – Acest tip de limbaj este întâlnit în ultimele versete care conclud acest imn de laudă. Spre exemplu, în v. 54a ni se spune despre sprijinul făgăduit de Dumnezeu lui Israel, iar în v. 55 se vorbește despre îndeplinirea acestei promisiuni „precum a grăit către părinții noştri, lui Avraam şi seminției lui, în veac”.

Spre deosebire de celelalte două tipuri de limbaj, cel de-al treilea pentru a fi înțeles mai bine, pentru a găsi același tip de vocabular, trebuie să apelăm la prima parte a mesajului arhanghelului Gavriil: „Acesta va fi mare şi Fiul Celui Preaînalt se va chema şi Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său. Şi va împărății peste casa lui Iacov în veci şi împărăția Lui nu va avea sfârșit” (vv. 32-33).

Din perspectiva acestui imn marian, este important că cea care dă naștere Mântuitorului este aleasă dintre fiicele lui Israel, că aparține descendenței lui Avraam și a patriarhilor, deci demonstrează că Dumnezeu rămâne fidel, credincios promisiunilor făcute[17]. Un lucru important pentru noi cei de astăzi este universalitatea mântuirii, care nu este legată cărnii și sângelui, mântuirea vine prin Israel, dar nu este limitată doar la Israel.

Aceste trei dimensiuni (duhovnicească, socio-politică și etnică) ale limbajului prezent în acest imn de laudă se completează reciproc și ne ajută să percepem mai în profunzime mesajul transmis.

5. Dumnezeul revelat de Fecioara Maria

Fecioara Maria prin acest imn de laudă nu doar i-Se adresează lui Dumnezeu, ci vorbește despre Dumnezeu[18]. Dacă analizăm atent acest text putem constata lipsa chemării, invitării celorlalți să cânte, să laude sau să binecuvânteze pe Dumnezeu, cum de altfel întâlnim des această chemare în psalmi. Această lipsă a unei invitații colective se datorează faptului că nimeni altul nu poate lăuda, mulțumi și binecuvânta pe Dumnezeu așa cum doar cea aleasă să nască pe Fiul lui Dumnezeu o poate face.

---

[17] Eduard Schweizer, *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia Editrice, Brescia, 2000, p. 42.
[18] Jacques Dupont, „Le Magnificat comme discours sur Dieu”, *Nouvelle Revue Théologique*, 3 (1980) pp. 334.

Aproape tot ceea ce afirmă Fecioara Maria despre Dumnezeu poate fi concentrat în două mari teme: aceea a milostivirii și atotputerniciei lui Dumnezeu. Pornind de la aceste două teme principale putem afirma că Fecioara Maria ne revelează un Dumnezeu Sfânt, Milostiv și Atotputernic.

a) Dumnezeul Cel Sfânt – La începutul acestui imn sunt folosite două denumiri care pot fi considerate ca nume de persoană: Fecioara Maria mărește ,,pe Domnul", ea se bucură în Dumnezeu. În al doilea caz, adăugarea adjectivului ,,Mântuitorul meu" arată că termenul ,,Dumnezeu" nu specifică încă perspectiva în care să fie denumită ființa transcendentală. Acest adjectiv introduce deja ceea ce am numit tema milostivirii lui Dumnezeu.

Afirmația din v. 49b: ,,sfânt este numele Său" depășește cele două categorii particulare de milă și putere[19]. Dumnezeu își manifestă sfințenia numelui Său intervenind într-o manieră de așa fel încât doar El poate fi identificat ca autor al acelei lucrări: deci nu se spune încă ceea ce distinge lucrarea Sa, dacă este atotputernicia sau milostivirea Sa[20].

b) Dumnezeul Cel Milostiv – Această temă este introdusă încă de la început, când Fecioara Maria îl numește pe Dumnezeu ,,Mântuitorul meu" (v.47). Intervenind pentru ,,a mântui" Dumnezeu își manifestă grija față de cei pe care îi ajută. Este menționată de două ori manifestarea ,,milei Sale" (ἐλεος = milă): potrivit v. 50 ea este asupra celor care se tem de Dumnezeu, iar potrivit v. 54b Dumnezeu Și-a manifestat mila Sa prin sprijinul acordat lui Israel ,,slujitorul Său". Diferitele manifestări ale milostivirii lui Dumnezeu sunt redate prin trei verbe. Asupra Fecioarei Maria: „Că a căutat (ἐπέβλεψεν) spre smerenia roabei Sale" (v. 48a). Asupra lui Israel: ,, a sprijinit pe Israel, slujitorul Său" (v. 54a), ,, ca să-Şi aducă aminte de mila Sa" (v. 54b). Din v. 55 reiese că motivul pentru care Dumnezeu își manifestă mila Sa asupra Fecioarei Maria și a lui Israel[21] este fidelitatea Lui față de făgăduința făcută.

[19] Kai Akagi, „Luke 1, 49 and the Form of Isaiah in Luke: An Overlooked Allusion and the Problem of an Assumed LXX Text", *Journal of Biblical Literature*, 1 (2019), pp. 183-201. Autorul identifică un posibil text paralel celui din Lc. 1, 49 pe cel din Is. 57, 15. Ambele texte evidențiază sfințenia numelui lui Dumnezeu, dar și purtarea Sa de grijă față de cei smeriți.

[20] Gérard Rossé, *Il Vangelo di Luca…*, p. 72.

[21] Roland Meynet, *Preghiera e filiazione…*, p. 200.

c) Dumnezeul Atotputernic – Apelativul cu care este numit Dumnezeu de către Fecioara Maria „Mântuitorul meu" (v.47), corespunde celui folosit în v. 49a: „Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic". Cel de-al doilea apelativ mai apare doar odată în versiunea greacă a Scripturii, Septuaginta, într-un pasaj care vorbește despre mântuire și de unde reiese că nu trebuie opus primului apelativ, cel de „Mântuitor": „Nu te teme Sioane, căci mâinile tale nu vor slăbi. Domnul Dumnezeul tău este în mijlocul tău ca un izbăvitor puternic" (Sof. 3,16b-17a).

Mărturisirea din v. 49a: „Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic", se continuă în v. 51a: „Făcut-a tărie cu brațul Său". Aici putem vedea cum cuvântul „putere" contrabalansează ideea de „milă" (vv. 50 și 54b). Puterea este atribuită brațului iar apoi este menționată victoria: „risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor". Aceste imagini războinice pot fi considerate o paralelă a cântării Anei[22]. Cântarea Anei prezintă confuz efectele atotputerniciei lui Dumnezeu[23], nefaste pentru unii, benefice pentru alții. În schimb, cântarea Mariei prezintă efec-

---

[22] Helmer Ringgren, „Luke's Use of the Old Testament", *The Harvard Theological Review*, 1/3 (1986), pp. 230-231.

[23] „S-a rugat deci Ana şi a zis: Bucuratu-s-a inima mea întru Domnul, înălțată a fost fruntea mea de Domnul Dumnezeul meu şi gura mea s-a deschis larg asupra vrăjmaşilor mei, căci m-am bucurat de izbăvirea Ta. Nimeni nu este sfânt ca Domnul, căci nu e altul afară de Tine; şi nimeni nu e puternic ca Dumnezeul nostru. Nu vă lăudați şi cuvinte trufaşe să nu iasă din gura voastră, căci Domnul este Dumnezeul a toată cunoştința şi lucrurile la Dânsul sunt cântărite. Arcul celor puternici s-a frânt, iar cei slabi s-au încins cu putere. Cei sătui vor munci pentru pâine, iar cei flămânzi nu vor mai avea foame. Cea stearpă va naşte de şapte ori, iar cea cu copii mulți va fi neputincioasă. Domnul omoară şi învie; El coboară la locuința morților şi iarăşi scoate. Domnul sărăceşte pe om şi tot El îl îmbogățeşte; El smereşte şi El înalță. El ridică pe cel sărac din pulbere şi din gunoi pe cel lipsit, punându-i în rând cu cei puternici şi dându-le scaunul măririi, căci ale Domnului sunt temeliile pământului şi El întemeiază lumea pe ele. Paşii sfinților Săi El îi păzeşte, iar nelegiuiții vor pieri întru întuneric căci omul nu prin putere este tare. Domnul va zdrobi pe cei ce se împotrivesc Lui; va tuna din cer asupra lor. Sfânt este Domnul; să nu se laude cel înțelept cu înțelepciunea sa şi cel puternic să nu se laude cu puterea sa, nici cel bogat să nu se fălească cu bogăția sa; ci cel ce voieşte să se laude, cu aceea să se laude că ştie şi cunoaşte pe Domnul şi face judecată şi dreptate în mijlocul pământului. Domnul din înălțimea cerului va tuna peste vrăjmaşii Săi, El va judeca marginile pământului, drept fiind, El va da tărie regilor noştri şi fruntea Unsului Său o va înălța" (1Regi 2, 1-10).

tele nefaste ale intervenției lui Dumnezeu asupra celor mândri, puternici și bogați (vv. 51b, 52a, 53b), ca efecte benefice pentru cei smeriți, cei flămânzi (vv. 52b și 53a). Accentul este pus la mijloc: înfrângerea celor puternici pune în lumină izbăvirea acordată celor neînsemnați. Și aici, deci, accentul se pune asupra manifestării lui Dumnezeu ca „Mântuitor" (v. 47)[24], ca Cel care Și-a exercitat puterea în favoarea celor smeriți (v. 49a). Chiar și în cele mai violente efecte atotputernicia lui Dumnezeu este în slujba milostivirii Sale. Este puterea Celui care mântuiește, izbăvește.

Concluzii

Rugăciunea este strâns legată de credință. Nu este altceva decât concretizarea credinței, a credinței trăite, existențiale. Rugăciunea trebuie să devină înainte de toate o ascultare a Cuvântului. Potrivit evanghelistului Luca, cel care se roagă devine capabil să vadă și să înțeleagă taina lui Dumnezeu tocmai pentru că ascultă de Cuvânt.

Se poate spune că acest imn de laudă prezintă imaginea unui Dumnezeu care se manifestă în esență ca Mântuitor, Salvator: lucrarea Sa mântuitoare este cea care face să strălucească în același timp sfințenia Sa, milostivirea Sa și atotputernicia Sa. Fecioara Maria se prezintă în același timp ca prototip al celor mântuiți. Este considerată prototip fie pentru smerenia sa, pentru neînsemnătatea clasei sociale din care face parte, dar și pentru apartenența ei la poporul făgăduinței.

În a doua parte a titlului acestui articol, spuneam că această rugăciune trebuie să fie un model de rugăciune pentru omul contemporan. Atunci când avem un model, încercăm să-l imităm, să ne însușim di calitățile sale. Referitor la Fecioara Maria, calitatea sa de mamă a Fiului lui Dumnezeu nu poate fi însușită de nimeni, și nici nu este nevoie. Ceea ce creștinul trebuie și poate să-și însușească este smerenia Maicii Domnului, care răspunde arhanghelului Gavriil într-un mod simplu dar responsabil, spunând: „fie mie după cuvântul tău" (v. 38). Doar cei smeriți vor fi înălțați de Dumnezeu (v. 52b), cei mândri, puternici și bogați vor fi umiliți, detronați și sărăciți. Rugăciunea

[24] Jesus Luzarraga, „El Magnificat (Lc. 1, 46-55) a través del arameo", *Gregorianum*, 1 (2009), p. 26.

făcută în smerenie asemenea vameșului este bine-plăcută și răsplătită de Dumnezeu: „Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har" (Pilde 3,34). Doar smerindu-ne asemenea Fecioarei Maria, și rugându-ne Dumnezeului Sfânt, Milostiv și Atotputernic revelat de Maica Domnului putem să simțim acea bucurie nespusă care a învăluit-o pe Fecioara Maria la primirea bunei-vestiri de mântuire.

Aș dori să închei prin a evidenția câteva rânduri din comentariul Sfântul Ambrozie la cântarea Mariei, care spune: „Fie ca sufletul Mariei să mărească pe Domnul în fiecare, și duhul Mariei în fiecare să se bucure de Dumnezeu; dacă, după trup, numai una este mama lui Hristos, după credință toate sufletele îl nasc pe Hristos; fiecare primește de fapt în el Cuvântul lui Dumnezeu... Sufletul Mariei îl mărește pe Domnul, iar duhul ei se bucură de Dumnezeu, pentru că, consacrată cu suflet și duh Tatălui și Fiului, ea adoră cu devotament un singur Dumnezeu , de la care totul vine și un singur Domn, în virtutea căruia toate există". Astfel, sfântul Ambrozie, interpretând însăși cuvintele Maicii Domnului, ne invită să ne asigurăm că Domnul găsește un locaș în sufletul nostru și în viața noastră.

Rugăciunea inimii şi *dhikr*: congruențe spirituale

Drd. Constantin-Radu ILIESCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca
Școala Doctorală „Isidor Todoran"

Introducere

Spunem dintru început că perspectiva în care se situează lucrarea noastră este cea a religiei comparate. Această disciplină utilizează armele istoriei religiilor, cu care însă nu trebuie confundată. Există, între specialiştii uneia şi alteia, diferențe care nu pot fi trecute cu vederea. Astfel, dacă istoria religiei este o disciplină preponderent universitară, care pune accent mai ales pe erudiție, fiind indiferentă la structura intimă a celui ce o practică, ba chiar impunându-i o anume echidistanță rece, ce se vrea „ştiințifică", religia comparată presupune o percepție cât mai interioară şi cât mai fierbinte. De aceea cei care subscriu acestui demers sunt concomitent practicanții unei religii, resping orice formă de sincretism, sunt conştienți că întâlnirea religiilor s-a produs şi că doar înțelegerea lucrurilor profunde care ne unesc este cheia conviețuirii noastre prezente şi viitoare. Mai menționăm că studiul religiei comparate tratează exclusiv tradiții spirituale vii, ale căror reprezentanți autorizați trăiesc şi ne pot transmite cum să citim sensurile acestora, fără să ne pierdem în nesfârşite şi insolubile conjecturi.

Obiectul cercetării noastre este rugăciunea scurtă şi repetitivă cunoscută în creştinism sub numele de rugăciunea lui Iisus iar în islam ca *dhikr*, amintirea Numelui. Isihaştii pronunță: „Doamne Iisuse

Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul!", în vreme ce membrii confreriilor sufite invocă: „La illaha illallah", prima parte a shahadei, mărturisirea de credinţă islamică, pe care o traducem: „Nu există dumnezeu, decât Dumnezeu", cu precizarea că indiferent de naţionalitatea adoratorului prestigiul limbii arabe face ca invocaţia să se petreacă doar în idiomul Coranului. În ambele religii avraamice rugăciunile se scurtează pe măsură ce practica înaintează, adoratorul creştin ajungând la „Doamne Iisuse Hristoase", în vreme ce musulmanul va repeta „Allah".

Ne propunem să respingem teoriile împrumuturilor, ipoteze lipsite de interes care nu lămuresc nimic şi a căror dinamică este predictibilă. Dimpotrivă, faptul că aceeaşi metodă se găseşte în doùă tradiţii spirituale diferite ne va încuraja să ne punem întrebarea: cum este acest lucru cu putinţă şi ce anume se află în spatele a ceea ce se vede? Ceea ce ne însufleţeşte în demersul nostru este credinţa că sensurile ultime ale chemării Numelui sunt universale şi deschise reflecţiei spre care suntem provocaţi.

Fundamente scripturistice

Orice încercare de enunţare a întemeierii în textul sacru pentru rugăciunea inimii, respectiv invocaţia Numelui, nu poate fi decât orientativă şi nicidecum limitativă. De la enigmatica menţiune din Facerea 4, 26: „Atunci au început oamenii să cheme numele Domnului Dumnezeu", până la injoncţiunea Apostolului: „Rugaţi-vă neîncetat" (1 Tes. 5, 17) la care reflectează personajul narator din *Pelerinul rus*, mergând la Matei 5,8: „Fericiţi cei curaţi cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu" şi trecând prin „Căci iată, Împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (Luca 17, 21), se conturează o doctrină foarte complexă ale cărei elemente sunt: injoncţiunea rugăciunii neîntrerupte şi locul ei, inima rugătorului. La aceasta se adaogă scopul: „Sunteţi dumnezei, toţi sunteţi fii ai Celui Preaînalt" (Ps 81, 6), adică enunţarea explicită a vocaţiei noastre pentru îndumnezeire.

De cealaltă parte, textul sacru islamic îndeamnă la rugăciune neîntreruptă: „O, binecredinciosule, aminteşte-ţi de Dumnezeu de dimineaţa până seara" (33:41), la concentrare şi pace: „Şi aminteşte-ţi Numele lui Dumnezeu şi dedică-i-te Lui în întregime" (73:8) şi la realizarea con-

templaţiei: „Cei care cred şi ale căror inimi îşi găsesc odihna în amintirea lui Dumnezeu – căci, într-adevăr, în amintirea lui Dumnezeu inimile îşi află odihna lor." (13:28). Versetul 45 din Sura păianjenului sugerează o gradualizare în rugăciune: „Recită ce ţi s-a dezvăluit în Carte! Săvârşeşte-ţi rugăciunea, căci rugăciunea îi îndepărtează pe oameni de la mârşăvie şi urâciune, iar amintirea lui Dumnezeu este cea mai măreaţă!" Aşadar, pe prima treaptă este lectura ritualică a textului sacru, pe a doua este rugăciunea ritualică ce implică întreg corpul şi din care textul sacru face parte integrantă, iar peste ele este invocaţia neîncetată a numelui, care nu le înlătură pe celelalte, ci le încununează. Nu facem decât să enunţăm nişte repere prezente în textul sacru, neavând nicidecum pretenţia de a epuiza suportul scripturistic.

Atât tradiţia isihastă cât şi cea sufită împărtăşesc credinţa că omul trebuie să-şi amintească constant de Dumnezeu, cu fiecare respiraţie, în fiecare clipă a vieţii, că această amintire constă în invocarea Numelui, în modul adecvat fiecărei religii, că această invocare este intim legată de inimă ca organ corporal spiritualizat, sub îndrumarea unui maestru experimentat, pe fondul unor practici ascetice şi a dobândirii virtuţii.

Doctrina

În vremurile dinaintea modernităţii, în care corpul era spiritualizat, inima era mult mai mult decât un muşchi care pompează sângele. Centru al microcosmosului uman şi al energiilor vitale asociate sângelui, era creditată şi cu poziţia de templu al cunoaşterii intelectuale. Mai mult decât atât, lăcaşul din centru inimii era punct de întâlnire cu regatele cereşti. Un *hadith qudsi*[1] spune: „Cerul şi pământul nu mă pot cuprinde, dar inima servitorului meu credincios mă cuprinde." Este aici o ilustrare a inversiunii proporţiilor conforme cu logica sacrului: ceea ce este mic pe pământ se dovedeşte mare în ceruri, ceea ce e grandios pe pământ devine neglijabil în ceruri. Suntem îndreptăţiţi să asociem inima credinciosului şi cu conceptul de *barzak* (istm) prin care trebuie să se strecoare aspirantul în drumul spiritual spre realităţile divine.

Islamul mărturiseşte că îndumnezeirea este vocaţia omului prin intermediul altui *hadith qudsi*: „Eram o comoară ascunsă, am vrut

[1] Este vorba despre categoria specială a zicerilor Profetului Muhammad în care Dumnezeu Se exprimă la persoana I.

să fiu cunoscut, drept pentru care am creat lumea." Pornind de aici, omul este chemat să-l cunoască pe Dumnezeu, iar cel mai mare păcat de care se poate face vinovat este ignoranța celor înalte. Şi iarăşi, un *hadith* spune: „Pentru fiecare lucru este o şlefuire. Pentru şlefuirea inimii există dhikr." O descriere a contopirii cu divinitatea într-un *hadith* islamic: „Când iubesc pe unul dintre supuşii mei, Eu, Domnul, sunt urechea cu care acesta aude prin Mine, sunt ochiul lui, cu care vede prin Mine, sunt inima lui cu care vorbeşte prin Mine, sunt mâna lui, cu care apucă prin Mine."

În creştinism, i se atribuie Sfântului Irineu de Lugdunum apoftegma: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se facă dumnezeu." Altfel spus, Dumnezeu s-a făcut sarcofor (purtător al cărnii), pentru ca omul să devină pneumatofor (purtător al Duhului). Nu este decât un ecou al îndemnului hristic: „Fiți, dar, voi desăvârşiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este." (Mt. 5, 48), la rândul său o reluare a injoncțiunii veterotestamentare: „Să-Mi fiți sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt" (Lev. 20, 26). Aşadar sfințenie, desăvârşire, dumnezeire, sunt cuvinte diferite care denumesc una şi aceeaşi depăşire a precarității condiției umane prin „theo-centrarea"[2] (christo-centrarea) omului ego-centrat.

Însă ambele religii, sub forma isihasmului, respectiv a sufismului, vorbesc despre o cale spirituală ce trebuie parcursă de către contemplativi, formată atât din metodă cât şi din inspirație. Or, conceptul de metodă presupune direcție şi matrice. Metoda este făcută din sărăcie, tăcere şi rugăciune neîncetată (*pratikè*) sub supravegherea unui maestru spiritual, pentru realizarea vederii lui Dumnezeu (*gnosis*). O enumerare mai amplă vizează: poziția, tăcerea, singurătatea, respirația, centrul inimii, invocația şi repetiția[3]. Sufismul confirmă metoda. Avem de-a face cu o ascensiune apofatică[4] până la extaz, beatitudinea supremă, unirea cu Dumnezeu cel viu. Dar nu metoda garantează reuşita expediției, ci mila lui Dumnezeu; metoda pregăteşte aspirantul în vederea primirii milei. Cei doi termeni pe care vocabularul sufit îl au pentru împlinirea drumului spiritual sunt *fana* (anihilare) şi *baqa* (rămânere

---

[2] Jean-Yves LELOUP, *Ecris sur l'hésychasme. Une tradition contemplative oubliée* (Paris: Albin Michel, 1990), p. 74.
[3] Jean-Yves LELOUP, *Ecris*, p. 136.
[4] Jean-Yves LELOUP, *Ecris*, p. 110.

în Dumnezeu). Până şi obiectul care însoțeşte această rugăciune repetitivă este comun: un şirag de bobițe de lemn, ori alt material, pe care ortodocşii greci îl numesc *komvoschoinion*, iar sufiții arabi – *tasbih*, şi pe care degetele îl parcurg în ritmul invocațiilor.

Legat de nevoia de maestru: „Când cineva nu are maestru spiritual, Satan devine maestrul său spiritual." Însă nu trebuie să ne lăsăm înşelați de frivolitatea cu care este folosit acest termen în modernitate şi mai cu seamăn în curentele pseudo-spirituale de tip New Age. Scrierile unor Simeon Noul Teolog, Nichifor Călugărul şi Grigorie Sinaitul în creştinism pe de o parte, ale lui Bāyazīd al-Bastīmī şi Junayd pe de altă parte, ca să ne limităm la nişte exemple cu notorietate, nu pot suplini absența unui duhovnic în creştinism, sau au unui *murshid* în islam. Legătura între aspirant şi călăuza spirituală trebuie să fie vie, față către față, şi nu mediată de litera textelor. Tratatele sunt necesare pentru transmiterea doctrinei, dar nu pot înlocui nici influența spirituală concretă, nici îndrumarea atentă a celui care a parcurs calea.

Dincolo de asemănări în legătură cu practica chemării Numelui, creştinismul şi islamul prezintă deosebiri specifice. Astfel, Vincent Rossi consideră că principiul perihorezei (reciprocitatea dintre întrupare şi îndumnezeire) este temeiul căii isihaste. Este explicabil de ce sufiții invocă numele lui Dumnezeu, islamul fiind religia Divinității ca atare, în vreme ce isihaştii invocă numele Domnului Iisus, creştinismul fiind religia Divinității ca manifestare. Mai facem observația că lucrările filocalice se concentrează mai mult pe descrierea metodei, nu fără a lăsa anumite elemente obscure, în vederea lămuririi lor prin viu grai, în vreme ce tratatele sufite descriu stațiile (*maqam*) şi stările (*hal*), cartografiind parcursul spiritual. Annemarie Schimmel, căutând echivalențe în vocabularul spiritual al celor două căi contemplative, stabileşte următoarele echivalențe: via purgativa – *shari'a*, via contemplativa – *tariqa*, via illuminativa – *haqiqa*. Pe de altă parte, ambele tradiții au acelaşi vocabular al războiului spiritual, islamul cu *an-nafs* (sufletul pătimaş), creştinismul cu trupul (văzut tot ca sediu al patimilor).

Creştinii sunt inspirați prin Sfântul Botez şi Sfânta Euharistie. Musulmanii sunt inspirați prin transmiterea unei binecuvântări (*barakah*). În ambele situații condiția transmiterii este succesiunea neîntreruptă, atât a preoților în creştinism cât şi ceea ce musulmanii numesc *silsilah* (lanțul neîntrerupt al şeicilor de la Profetul Muhammad). Fără să-şi poată trasa

genealogia umană până la pactul de sub copacul de la Hudaybiyyah, nimeni nu poate aspira la titlul de şeic sufi, şi nu se poate afla în fruntea unei confrerii sufite, călăuzind oamenii spre Dumnezeu. Însă toate aceste similitudini țin de cadrul în care are loc rugăciunea, după cum observă Kalistos Ware, şi nu de rugăciunea propriu-zisă.

Insuficiențele teoremei împrumuturilor

În încercarea de a explica existența aceleaşi metode spirituale în mai multe tradiții, disciplina istoriei religiei a făcut adesea apel la ipoteza împrumuturilor de la o religie la alta. În ochii istoricilor a părut plauzibil ca un element care se găseşte în două sau mai multe tradiții să provină din cea mai veche, mai ales dacă spațiile lor geografice erau contingente[5]. În situația noastră, două teze par să se afle în concurență. Conform primei, sufismul ar fi luat metoda contemplativă de la isihasm, dat fiind faptul că primele atestări ale isihasmului datează din secolul IV d.Hr., deci înainte de Hegira islamică. În vreme ce a doua teză afirmă că, dimpotrivă, isihasmul ar fi luat metoda de la hinduşi, sufiții fiind doar punte între tradiția orientală şi religia creştină[6]. În sprijinul acestei din urmă teorii se invocă faptul că savantul Al-Biruni a tradus *Yoga-Sutra* lui Patanjali în arabă, pe lângă monumentala lucrare *Hindustan*.

Principalul neajuns al teoriei împrumuturilor este acela că nu poate explica de ce religiile, care sunt în mod salvator intolerante una cu cealaltă şi impermeabile la sincretism, s-ar fi abătut în mod excepțional de la propriile principii. Dinamica religiilor presupune toleranța religioasă, dar aceasta nu este şi nu trebuie să fie mai mult decât o formă de curtoazie rezervată elitelor. Sub nicio formă toleranța nu trebuie să alunece spre diluări, mixaje şi relativizări, nedespărțindu-se de o intoleranță practică manifestată prin oroarea de împrumuturi. Aşadar, teoria împrumuturilor păcătuieşte prin superficialitate şi neînțelegerea rațiunilor intime ale gândirii religioase.

[5] Cu observația notabilă formulată de Kalistos Ware în „Praying with the Body: the Hesychast Method and Non-Christian Parallels", http://bogoslov.ru/en/text/2671134.html că nu există nicio dovadă care să vină în sprijinul acestei teze.

[6] Acest punct de vedere este ilustrat de Dupuche, John R.; Dunn, Geoffrey D.; Cross, Lawrence (2003). „Sufism and hesychasm", în Bronwen, Neil (ed.). *Prayer and spirituality in the early church vol. 3: liturgy and life*. Pauls Publications in association with the Centre for Early Christian Studies.

Seyyed Hossein Nasr, profesor de studii islamice la Washington University şi practicant al sufismului, afirma într-un studiu care trece în vedere congruențele dintre cele două practici spirituale: „Asemănarea remarcabilă dintre sufism şi isihasm, în special în ceea ce priveşte rugăciunea inimii, nu se datorează împrumuturilor istorice cât naturii spiritualității creştine şi islamice pe de o parte şi constituției microcosmosului uman pe de altă parte."[7] Altfel spus, probleme identice în tradiții diferite duc la formularea unor soluții identice. Acesta este un paradox în privința căruia trebuie să atragem atenția, pentru că situații de acest fel, în care soluțiile adoptate de religii diferite să fie aceleaşi sunt foarte rare, şi se subordonează mai degrabă esenței lucrurilor, în detrimentul mentalităților diverse cărora le sunt tributare locuri şi timpuri diferite.

Cu cuvintele spre Cuvântul mergând

Ajunşi în acest punct, ne vedem puşi în ipostaza de a ne întreba: cum se poate ca îndumnezeirea să se facă în două (de fapt în surprinzător de multe) tradiții[8] prin aceeaşi metodă contemplativă care presupune utilizarea particulară a limbajului, adică o rugăciune scurtă, repetitivă, neapărat conținând Numele dat fiecăreia? Şi mai ales, cum este cu putință o asemenea disproporție dintre scop (*theosis*) şi mijloace (limbaj). Realitatea e că la Dumnezeu există deplina adecvare dintre scop şi mijloace, inadecvarea pomenită anterior nu este decât o impresie lăsată de ignoranța noastră, pe care încercăm perpetuu să o depăşim.

Dacă ştiințele limbajului (lingvistica, pragmatica, semiotica şi filosofia limbajului) nu l-ar fi evacuat demult pe Dumnezeu, lămurirea ar fi trebuit să vină dinspre ele. Cu greu găsim la un cercetător o afirmație interesantă: „Magia este o ştiință a limbajului", pentru că foloseşte

---

[7] Seyyed Hossein Nassr, „The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism", în *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 31, nos 1-2 (1986), p. 196.

[8] Volumul coordonat de Patrick Laude, *Pray Without Ceasing. The Way of the Invocation in World Religions* (Bloomington: World Wisdom, 2006) expune rugăciunea inimii nu doar în creştinism şi islam, ci şi în buddhism, hinduism şi taoism. Metodele şi scopul sunt uimitor de asemănătoare. De asemenea, Kalistos Ware enumeră în studiul său „Praying with the Body: the Hesychast Method and Non-Christian Parallels", http://bogoslov.ru/en/text/2671134.html asemănări frapante între disciplina corporală isihastă şi mai vechile tehnici corporale ale yoginilor.

„cuvinte cu putere”[9]. Dar ce este magia altceva decât o formă reziduală, deviantă, a teurgiei? Aşadar, cu atât mai mult rugăciunea este o punere în act a ştiinţei limbajului, mai cu seamă atunci când foloseşte Numele încărcat cu transcendenţă. Observaţia cercetătorului maghiar deschide o perspectivă interesantă, spre care ştiinţele laice ale limbajului nu s-au aventurat din cauza unei incapacităţi constitutive pe care teologia este chemată să o suplinească.

Excepţia notabilă care ne vine în ajutor se găseşte în opera metafizicianului şi logicianului creştin Ludwig Wittgenstein. În *Tratatul logico-filosofic*, acesta pune întrebarea centrală: care este relaţia dintre limbaj şi lume, în raport cu care formulează intuiţia că, dacă descrierea lumii prin limbaj este cu putinţă, acest lucru se datorează faptului că limbajul şi realitatea au o structură izomorfă. Ducând mai departe această intuiţie, ne întrebăm la rândul nostru: care este relaţia dintre limbaj şi Dumnezeu, în virtutea căreia ne putem îndumnezei folosind limbajul? Şi iată că ştim: „La început era Cuvântul, şi Cuvântul era la Dumnezeu, şi Dumnezeu era Cuvântul” (In 1, 1). Acelaşi izomorfism dintre limbaj şi realitate trebuie să fie nu doar între Cuvânt şi Dumnezeu, ci chiar între cuvinte şi energiile divine.

Părintele Andrei Scrima, confirmă teza noastră atunci când spune că procesul de îndumnezeire este o parcurgere îndărăt a actului cosmogonic, o întoarcere la Sursă[10]. În cadrul lui, adăugăm noi, limbajul redevine Cuvânt, în invocare conştientizăm Logosul, creaţia întorcându-se în Paradis, pentru a-şi împlini vocaţia: asemănarea cu Creatorul. Realaţia dintre limbaj şi Cuvânt este aceea dintre multiplicitate şi unitate, dintre risipire şi concentrare, dintre circumferinţă şi centru. Vindecarea limbajului prin chemarea Numelui este condiţia şi cheia realizării vocaţiei noastre, iar din punctul acesta de vedere înalt şi adânc lămuritor constatarea că în religii diferite găsim sensuri şi lucruri comune nu poate decât să servească unor confirmări spirituale de o tulburătoare subtilitate.

---

[9] Gábor Klaniczay, „L’efficacité des mots dans les miracles, les visions, les incantations et les maléfices”, în *Studies on Charms and Charming in Europe*, Budapest: CEU Press, 2013, pp. 289-304

[10] André Scrima, „The Hesychastic Tradition: An Orthodox-Christian Way of Contemplation”, în *Contemplation and Action in World Religions*, ed. Yusuf Ibish and Ileana Marculescu, (Houston: Rotho Chapel Book, 1978), p. 200.

Concluzii

Pe parcursul cercetării noastre de un real folos ne-au fost observațiile şi reflecțiile formulate de Seyyed Hossein Nasr, Jean-Yves Leloup şi Andrei Scrima. Primul musulman şi următorii doi creştini ortodocşi, teologi, autorități recunoscute inclusiv în domeniul cercetărilor de religie comparată. Mai presus de toate, rugători capabili să ne ofere o perspectivă interioară în domeniul rugăciunii inimii. Lucrările lor sunt exemplare iar concluzia este împărtăşită şi de noi: cu mici adaptări care țin de sistemul închis format de fiecare tradiție spirituală, invocația Numelui se găseşte şi în islam, şi în creştinismul răsăritean. Jean-Yves Leloup duce comparația până la hinduism, deci intuim că această realitate profundă se regăseşte şi în tradițiile metafizice ale Orientului.

Am respins teoriile împrumuturilor pentru că la temelia lor se află o fisură impardonabilă: ideea că un fapt de natură spirituală poate fi Diadochos din Photiki (secolul V), nici cu lucrarea *Viața lui Ava Filimon*, care ne-a lăsat prima atestare a rugăciunii isihaste. Este foarte riscant şi deloc concludent să încercăm a decela influențe între religii pornind de la datarea unor curente de spiritualitate foarte discrete, care adesea devin notorii atunci când dinamica lor se epuizează, iar ceea ce rămâne este o mişcare inerțială. În plus, este imposibil de răspuns cum anume se pot influența reciproc tradiții spirituale a căror ostilitate reciprocă este o constantă şi în zilele noastre.

Încercând să sondăm în inima acestei metode, a cărei fenomenologie este ca să spunem aşa universală, am formulat teza conform căreia în cadrul ei resacralizarea cuvintelor prin rostirea Numelui duce la Logosul fundamental, Cuvântul creator. Altfel spus, un anumit mod de raportare la limbaj îl „transportă" pe rugător în proximitatea lui Dumnezeu. Şi aici intuiția lui Ludwig Wittgenstein a izomorfismului dintre limbaj şi lume ne-a prilejuit formularea unui corolar: limbajul poate fi instrumentalizat pentru a ne transporta în starea noastră primordială şi de acolo spre Creator, în realizarea vocației îndumnezeirii. Faptul straniu că rugăciunea inimii poate fi găsită atât în creştinismul ortodox cât şi în islam (atât în versiunea lui sunnită cât şi în cea şiită) ne sugerează exclusivitatea de care se bucură limbajul în această întreprindere spirituală.

Concluziile Simpozionului Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă Sacră *Rugăciunea – inima Bisericii*

În intervalul 30 Octombrie – 1 Noiembrie 2022, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu binecuvântarea Înalt Preasfinției Sale, Andrei Andreicuț, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Maramureșului și Sălajului, și-a desfășurat lucrările Simpozionului Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă cu titlul: *Rugăciunea – inima Bisericii*. Au fost prezenți participanți din țară și străinătate, cadre didactice universitare, cercetători, doctoranzi din România, Polonia, Elveția, Liban, SUA, Kenya, India.

Sesiunea inaugurală, care a avut loc în dimineața zilei de 31 Octombrie 2022, în Aula Facultății de Teologie Ortodoxă, a fost marcată de prezența a trei ierarhi: ÎPS Andrei Andreicuț, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Maramureșului și Sălajului, PS Petroniu, Episcopul Sălajului și PS Benedict Bistrițeanul, Episcop-Vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului.

În urma prezentării referatelor și a discuțiilor generate de acestea, s-au desprins următoarele concluzii (fără pretenția de a fi exhaustivi în prezentarea lor):

A. Secțiunea Teologie și Istorie

1. Rugăciunea nu este un simplu dialog între om și Dumnezeu, ci este o așezare a întregii ființe a omului înaintea lui Dumnezeu: cu mintea, cu duhul, cu trupul. Rugăciunea este cel mai angajant act al omului în relația lui cu Dumnezeu. Rugăciunea este revărsarea sufletului înaintea lui Dumnezeu, din prea plinul inimii omului. Aceasta se poate realiza și fără cuvinte. Dar rugăciunea cu mintea, adică folosind cuvinte inteligibile, este necesară pentru zidirea comunității.

2. Dumnezeu a dat oamenilor știința medicală, pentru a fi cunoscut și slăvit prin aceasta ca Purtătorul de grijă, Vindecătorul și Iubitorul de oameni. Dar știința medicală are limite, pentru ca Dumnezeu să fie cunoscut și slăvit și ca Făcător de minuni, atunci când El vindecă pentru credința și rugăciunea oamenilor, când mijloacele științei medicale se arată neputincioase. Medicina este și profesie și vocație, și știință și conștiință, la care trebuie să adăugăm și credința.

3. Pentru un convertit la creștinism (cum a fost cazul Monahului dela Rohia), simplul fapt de a se putea ruga lui Hristos este „de ajuns", adică este un privilegiu, un motiv de mare mulțumire și recunoștință. Să ne rugăm cum știm și este „de ajuns", pentru că rugăciunea însăși ne va învăța cum trebuie să ne rugăm.

4. Distanța apofatică între om și Dumnezeu indică transcendența lui Dumnezeu și infinitatea Sa. De aceea, discursul doxologic este cel mai adecvat cunoașterii Celui mai presus de cunoaștere. Rugăciunea este punctul final al oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu. Trăirea apofatică nu este ceva suspendat pe nimic, ci ea se întemeiază pe o întreagă tradiție dogmatică și spirituală a Bisericii.

5. Rugăciunea își confirmă caracterul ei esențial ca formă de exprimare a credinței și identității confesionale, atât în planul vieții interne a Bisericii și a credinciosului, cât și în relațiile și întâlnirile ecumenice. De la rugăciunile libere, la octavele de rugăciune pentru unitatea creștinilor sau pentru anumite comunități aflate în crize, rugăciunea este limbajul universal care îi unește pe oameni și prin care creștinii dau mărturie că aparțin, prin botez, Bisericii lui Hristos.

6. Rugăciunea exprimată în contextul dialogului ecumenic nu este scutită de tensiunea dintre nevoia de a participa la acest dialog al unității și cea de a respecta tradiția canonică și vechea practică a Bisericii.

7. Rugăciunea ortodoxă poate fi într-un astfel de context o mărturie în plus pentru cei care caută și trăiesc în Adevăr.

8. Rugăciunea este starea noastră de discreție și de bună cuviință în toate, ea umanizând acțiunile și gândurile omului.

9. Rugăciunea are caracterul unui eveniment, fiind un fapt crucial care marchează viața omului, ca o expresie a adevăratei libertăți.

10. Teologia ortodoxă nu este aporetică ci, concomitent – discurs și experiență – a unirii îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu. Iar această unire se realizează (și/mai ales) prin rugăciune.

11. Exprimată în experiențele personale ale unor mari personalități ale vieții mistice și spirituale, precum Sfântul Simeon Noul Teolog, Starețul Vasile de la Poiana Mărului, Principesa Ileana a României - Maica Alexandra sau Mitropolitul Antonie de Suroj, rugăciunea este terapie a patimilor, izvor de cunoaștere, cale spre adevărata contemplare, ușurare, căutare a omului după propriul sens, întâlnire, comuniune. La Sfântul Simenon Noul Teolog, ca și la ceilalți mistici ai Bisericii Ortodoxe, teologia este rugăciune și rugăciunea este teologie. Rugăciunea acestora are un caracter teofanic, vorbește nu doar omul, ci vorbește mai ales Dumnezeu cu omul, atât înaintea omului, cât și prin om, inspirând cuvintele lui, în dialog personal și nemijlocit, în deplină unire în dragoste.

12. Au existat o seamă de influențe reciproce între Răsăritul și Apusul creștin și în privința practicilor de rugăciune, isihasmul bizantin având un corespondent în *communio mystica* a apusenilor, cu precizarea că cei din urmă au acordat o importanță deosebită inimii lui Iisus, ca simbol al iubirii, dezvoltând chiar un cult al acesteia.

13. În cadrul prezentărilor s-a ridicat și problema unei „memorii istorice a rugăciunii", în virtutea căreia, rugăciuni create în zilele noastre, care cer ajutorul lui Dumnezeu în condiții concrete ale prezentului, invocă momente cu oarecare asemănare din istoria biblică a Vechiului Testament. În acest sens, se poate vorbi și de un „refuz al istoricității în Biserică", în sensul că Biserica a permis ca doar puține ecouri ale celor ce se întâmplă în lume să pătrundă în rugăciunile ei, și acestea într-o formă filtrată.

14. Limba română a fost prima limbă modernă care a exprimat spiritul filocalic și în care a fost tradusă Filocalia.

15. Principalele atribute ale omului îmbrăcat în haina harului, prin intermediul rugăciunii, sunt de a menține starea de har, pace și de a se desprinde de egocentrism și hedonism; răspunsul la egoismul omului contemporan este sinodalitatea: cei de pe pământ, fiind în comuniune cu semenii în Sfânta Liturghie, sunt în comuniune cu pleroma Bisericii, de aici și de dincolo.

16. Rugăciunea cea mai frecvent întâlnită la bolnavii în stagii terminale este rugăciunea de mulțumire, nu cea de cerere, așa cum ne-am aștepta.

17. Tradiția niptică validează prin propria experiență imperativul paulin „Rugați-vă neîncetat!”, iar acest tip de rugăciune neîncetată este validat de Biserică și recunoscut în Biserică. O voce patristică autoritativă și, în același timp, contemporană nouă în privința rugăciunii este cea a Cuv. Sofronie Saharov, care îndeamnă la rugăciunea neîncetată, la transformarea ei în stare permanentă a noastră, la devenirea ei ca a doua noastră natură.

18. Mijloc catehetic extrem de eficient, dar, deopotrivă, cheie hermeneutică pentru Revelația divină, articulată în Sfânta Scriptură, este tradiția patristică, pe care o putem înțelege, în cuvintele teologului rus Vladimir Lossky, drept viață a Duhului Sfânt în Biserică, Duh Sfânt Care învață Biserica.

19. Rugăciunea personală, dar, mai mult decât atât, rugăciunea comunitară, pot fi arme eficiente ale Bisericii și ale comunității creștine împotriva noilor religii seculare, împotriva sacralizării noilor tehnologii, împotriva caricaturizării practicilor religioase tradiționale de către societatea postmodernă, ultratehnicizată și antropocentrică.

B. Secțiunea Muzicologie

1. Muzica bisericească este veșmântul melodic care îmbracă textul imnografic, facilitând o mai bună înțelegere a acestuia. Creațiile muzicale, în formă monodică sau polifonică, au rolul de a pune în evidență textul liturgic. Muzica bisericească este un important instrument de comuniune și rugăciune colectivă.

2. Cântarea îl pune pe cântăreț cu întreaga sa ființă într-o relație totală cu ceea ce este cântat. Prin cântare, sufletul se întărește mai mult în credință, pentru că asimilează și cugetă la cele cântate.

3. Este foarte importantă legătura dintre starea duhovnicească a cântărețului și felul în care se cântă în Biserică, determinând duhul rugăciunii cântate.

4. Cântarea făcută în duh de rugăciune presupune lepădarea de gânduri și concentrarea atenției pe cuvântul lui Dumnezeu. Cântarea este folosită ca instrument de adunare a gândurilor și de interiorizare, ea fiind o pregătire a minții pentru rugăciunea curată.

C. Secțiunea Artă Sacră

Participanții secțiunii de la specializarea Artă Sacră s-au înscris în tematica amplă a simpozionului, aducând prinosul cunoștințelor, experienței, măiestriei și valorilor spirtuale și estetico-artistice, trecute prin filtrul personalității și al culturii.

Cu precădere, tema lui Hristos, a Rugăciunii și a Luminii au concentrat expozeurile ce s-au grupat pe trei direcții: iconografie creștină, restaurarea bunurilor culturale și creație artistică proprie.

Temele legate de sensul și apariția, dezvoltarea și perpetuarea în contemporaneitate a subiectelor concentrate pe ideea rugăciunii, a luminii în arta vizuală au deschis varii posibilități de explorare tradițională și modernă, contemporană a lor.

Icoanele și lăcașurile de cult restaurate au permis înțelegerea de către auditoriu, din punct de vedere metodologic, a etapelor de lucru și a importanței investigațiilor noninvazive, nedistructive, prin intervenții minime, cu respectarea unor metode agreate de către specialiști, astfel ca un obiect de cult sau edificiu să își dobândească, prin restaurare, frumusețea de odinioară, trecând așadar prin etape și procedee specifice.

Creația artistică – icoană ori lucrări laice de factură modernă – au dat posibilitatea întâlnirii cu valorile perene ale ortodoxiei, a preluării motivelor sacre regăsite în tehnici și modalități plastice de explorare, experimentare, implementare.

Modelul hristic și al rugăciunii au reunit, într-un spirit unificator, participanții care s-au îmbogățit reciproc, dialogând împreună profesori, cercetători, restauratori, studenți, masteranzi, doctoranzi într-un climat benefic, edificator.

Valoarea simpozionului s-a certificat și prin prezența lucrărilor de artă ale cadrelor didactice de la facultatea noastră, expuse pe simeze ce au adus plinătatea acestei manifestări științifico-teoretice și practice.



ISBN 978-606-37-1731-4